

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

PROCESSED

MAY 20 2003

GTU LIBRARY

Kirche und Staat

- Kurt Koch Die Präsenz der Kirchen in den säkularisierten Gesellschaften
- Gianfranco Ravasi Biblische Bilder der Stadt
- Hans Maier Kirche und Staat im künftigen Europa
- E. Schockenhoff Demokratie, Biopolitik und Menschenwürde
- Ernst Chr. Suttner Kirche und Staat aus orthodoxer Sicht
- Barbara Nichtweiß Das Buch zum Thema: Die Theologischen Traktate Erik Petersons

Perspektiven

- Oliver O'Donovan Wer ist eine Person?
- Herbert Meier Claudel neu entdecken

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HORST BÜRKLE
HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER
HELMUTH KIESEL · KARL LEHMANN
NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER
HERBERT SCHLÖGEL OP · CHRISTOPH SCHÖNBORN OP

Redaktionsbeirat:

MICHAEL FIGURA · PETER SCHULZ
EBERHARD STRAUB · JAN-HEINER TÜCK

Schriftleitung:

ANTON SCHMID

Kirche und Staat

- | | | |
|--------------------|-----|---|
| KURT KOCH | 121 | Hat das Christentum noch Zukunft? Zur Präsenz der Kirchen in den säkularisierten Gesellschaften |
| GIANFRANCO RAVASI | 137 | Biblische Bilder der Stadt |
| HANS MAIER | 144 | Kirche und Staat im künftigen Europa |
| E. SCHOCKENHOFF | 160 | Demokratie, Biopolitik und Menschenwürde |
| ERNST CHR. SUTTNER | 177 | Kirche und Staat aus orthodoxer Sicht |
| BARBARA NICHTWEISS | 189 | Analogien und Gegensätze. Die «Theologischen Traktate Erik Petersons» |

Perspektiven

- | | | |
|------------------|-----|-----------------------|
| OLIVER O'DONOVAN | 201 | Wer ist eine Person? |
| HERBERT MEIER | 215 | Claudel neu entdecken |

Nächste Hefte:

Mai-Juni 2003: Der Monotheismus unter Gewaltverdacht / Juli-August 2003: Christentum in der Moderne

EDITORIAL

Fast ein halbes Jahrhundert lang, von 1945-1989/90, stand Europa im Zeichen des «Kalten Krieges», war der alte Kontinent politisch zweigeteilt. Das betraf auch die Kirchen und ihr Verhältnis zur staatlichen Gewalt. Nicht nur politisch ging der Riss mitten zwischen Ost- und Westeuropa hindurch. Auch im kirchlichen Bereich waren viele Brücken abgebrochen. Die Tradition geordneter Beziehungen zwischen Kirche und Staat – ein wichtiges Stück abendländischer Rechtskultur – schien im Osten endgültig verschüttet zu sein. Nur wenige rechneten damit, dass sich das eines Tages ändern könnte, dass der Kommunismus verschwinden würde, dass Europa wieder lernen könnte, «mit beiden Lungen zu atmen» (*Johannes Paul II.*).

Der Osten Europas bot in jenen Jahren ein relativ gleichförmiges Bild: die kommunistischen Regierungen hatten alle Konkordate und Kirchenverträge der Vorkriegszeit gekündigt und überall ein Regime der *Trennung* etabliert, das freilich nur die Fassade der alten, vor allem in den Ländern der Orthodoxie seit langem praktizierten Staatsherrschaft über die Kirche war. Vielfältiger war das Bild im Westen: hier reichte das Spektrum rechtlicher Ordnungen von den Staatskirchen des protestantischen Nordens und Nordwestens und des katholischen Südens bis zum Gegenpol des französischen Staatslaizismus – dazwischen lagen die zahlreichen, für Westeuropa typischen Systeme der *Koordination* (Schweiz, Österreich, die Benelux-Staaten, die Bundesrepublik Deutschland).

Die Wiedervereinigung Europas – seit 1989/90 im Gang und künftig mit der EU-Osterweiterung sich intensivierend und vertiefend – hat Ost- und Westeuropa nach Jahrzehnten der Trennung und Entfremdung wieder miteinander ins Gespräch gebracht. Menschen in Ost und West entdeckten in den letzten vierzehn Jahren vieles neu, was sie seit langer Zeit verbindet. Aber auch ausgeprägte Unterschiede wurden sichtbar. Die Kirchen leben seit den Ereignissen von 1989/90 im wiedervereinigten Europa unter den Bedingungen der Religionsfreiheit: die lange Kette der Religionsverfolgungen durch totalitäre Regime scheint beendet zu sein; die Kirchen müssen sich nicht mehr der Konkurrenz «politischer Religionen» erwehren. Aber das «größere Europa» hat für die Kirchen in Ost und West auch neue Herausforderungen gebracht: sie müssen sich aufs neue ihrer Identität versichern, auch im Verhältnis zu Nation und Staat; die ökumenische Zusammenarbeit muss auf neue Fundamente gestellt werden; und die Auseinandersetzung

mit der säkularen Kultur hat sich an vielen Orten eher verschärft. Die christlichen Kirchen sind aufgefordert, stärker als bisher in europäischen Kategorien zu denken und im Dialog neue Konzepte der Mission, der Evangelisierung zu entwickeln, die der Gefahr des Glaubensschwundes entgegenwirken. Der Weg dahin ist freilich nicht einfach, er erweist sich immer wieder als mühsam und steinig.

Dieses Heft versucht eine vorläufige Bilanz. Welche Entwicklungsperspektiven zeichnen sich ab? In welchem Zustand befinden sich die großen Kirchen Europas: die Orthodoxie, die Catholica, die Kirchen der Reformation, die anglikanische Kirchenfamilie? Wie ist das Zahlenverhältnis? Wie steht es mit den ökumenischen Beziehungen? Sind die Kirchen «europakompatibel» (*Ulrich Ruh*)? Und umgekehrt: Ist Europa sich seiner christlichen Vergangenheit und Gegenwart bewusst? Spiegelt sich etwas davon in den in Entstehung begriffenen Verfassungstexten?

Die Kirche lebt heute unter den Bedingungen einer säkularisierten Gesellschaft. Die volksskirchlichen Prägungen verblassen mehr und mehr. Evangelisierung muss vor diesem Hintergrund neu bedacht werden (*Kurt Koch*). Was die veränderte Präsenz der Kirche für die Lösung – oder Nicht-Lösung – aktueller ethischer Konflikte bedeutet, arbeitet *Eberhard Schockenhoff* am Beispiel der Biopolitik heraus. Dass «Welt» und «Kirche» miteinander kooperieren, aber auch gegeneinander streiten können, ist nicht neu: schon im Zinsgroschengleichnis treten «Gott» und der «Kaiser» mit unterschiedlichen Forderungen an den Menschen heran. Die «Biblischen Bilder der Stadt» (*Gianfranco Ravasi*) waren insofern von Anfang an komplexer und anspruchsvoller als die antike Symbiose des Göttlichen und des Menschlichen, die eine Trennung von Religion und Politik kaum zuließ. *Erik Peterson* ist den Fragen der christlichen Dualität von Religion und Politik (Kirche und Staat) ein Leben lang mit Spürsinn und Aufgeschlossenheit für ihre aktuelle Bedeutung im Zeitalter der Totalitarismen nachgegangen. *Barbara Nichtweiß* stellt ihn als modernen Klassiker der christlichen Lehre vom Politischen vor. Die Entwicklung des Staat-Kirche-Verhältnisses im künftigen Europa und seiner vielfach geteilten Christenheit untersucht *Hans Maier*. *Ernst Suttner* liefert die ergänzende – in vielen Bereichen unauflösbar «andere» und antagonistische – Lesart der Orthodoxie zum Kirche-Staat-Problem.

Fazit: eine Ökumene der Religionen gibt es im zusammenwachsenden Europa nicht. Es gibt bislang nicht einmal eine Ökumene der christlichen Kirchen, die in Bezug auf den staatlichen Partner einig und handlungsfähig wäre. In der Europäischen Union sind die traditionellen christlichen Grundwerte mehr implizit als explizit vorhanden – der Versuch, sie zu explizieren ruft, wie die Arbeit an der Europäischen Verfassung zeigt, eher Streit hervor,

als dass er geeignet wäre, die Fundamente des Zusammenlebens sichtbar zu machen. So werden die christlichen Kirchen in Europa in einer ökumenischen Kraftanstrengung erst Maximen eines gemeinsamen Handelns entwickeln müssen, ehe sich die Politik herbeilässt, vom Christentum in der gleichen Weise Notiz zu nehmen, wie dies im «alten Europa» selbstverständlich war.

Hans Maier

KURT KOCH · SOLOTHURN

HAT DAS CHRISTENTUM NOCH ZUKUNFT?

Zur Präsenz der Kirche in den säkularisierten Gesellschaften Europas¹

«Wenn ich gefragt werde, was mich in den 50 Jahren am tiefsten als Problem berührt und beschäftigt hat, dann werde ich zur Antwort geben: Das war für mich persönlich nicht die Nazizeit und nicht der Krieg, sondern der rapide und fast totale Glaubensabbruch in den letzten 20 Jahren. Wir erleben das Zerbrechen und Zu-Ende-Gehen einer Kirchengestalt und wir ahnen, dass diese Kirchengestalt zerbrechen muss, insofern sie in den Augen der pluralistischen Gesellschaft ... nur ein Subsystem dieser Gesellschaft sein soll, ein Phänomen am Rande zur religiösen Verzierung der großen Lebenszeiten.»² Diese Worte sprach kurz vor seinem Tod *Johannes Bours*, der lange Zeit als Spiritual im Priesterseminar der Diözese Münster gewirkt hat und ein beliebter geistlicher Schriftsteller gewesen ist. Treffen-der kann man kaum formulieren, was in der heutigen Situation des Christentums und der Kirche in den europäischen Gesellschaften der Fall ist. In der Tat stehen wir heute vor einem grundlegenden Wandel der Kirchengestalt, der unmittelbar zusammenhängt mit den rapide vorangeschrittenen Wandlungsprozessen in den europäischen Gesellschaften, die sich im Stichwort der «Säkularisierung» fokussieren lassen. Denn seit längerer Zeit unternimmt Europa ein ebenso einmaliges wie schwieriges historisches Experiment, von dem niemand sagen kann, wie es ausgehen wird. Europas Versuch, Gesellschaften oder gar eine Gemeinschaft von Staaten zu bauen, die von einem religiösen Fundament prinzipiell absehen, stellt so sehr ein kulturgeschichtliches Novum dar, dass sich einem das Urteil aufdrängen könnte, Europa sei der einzig wirklich säkularisierte Kontinent. Obwohl zwar die Modernisierung Europas wesentliche Voraussetzungen dem Christentum verdankt, ist dieses gerade in Europa einem konsequenten Prozess der Säkularisierung ausgesetzt, so dass sich erst recht

KURT KOCH, geboren 1950 in Emmenbrücke, Luzern. Theologiestudium in Luzern und München. 1987 Dr. theol. mit einer Promotion über Wolfhart Pannenberg. 1989-95 Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theol. Fakultät in Luzern. Seit 1995 Bischof des Bistums Basel.

die Frage stellt, ob und wie das Christentum in den europäischen Gesellschaften überleben kann.³

I. Segen und Tücken der Säkularisierung in Europa

Unter dem Prozess der Säkularisierung ist zunächst das Verblassen aller volkskirchlichen Prägungen und der unwiderstehliche Trend zu einem vom Christentum emanzipierten und in diesem Sinne säkularistischen Lebensgefühl zu verstehen, das unter den europäischen Menschen weit verbreitet ist. Dieser Säkularismus tritt dabei im Osten Europas offener – gleichsam «unverkleidet, nackt»⁴ – zutage als im Westen. Von daher kann es nicht erstaunen, dass wir seit der Wende von 1989 nochmals eine rasante Welle der Säkularisierung aller Lebensbereiche und eine weitgehende Erosion des Christlichen in ganz Europa erleben. Denn nicht nur der Staat, sondern auch die modernen Wissenschaften und die ganze moderne Kultur drohen sich vollends zu verselbständigen und autonom zu werden. Im Zuge dieser rasanten Säkularisierungswelle ist das Christentum besonders in Westeuropa in einen Schwächezustand geraten. Diese Herausforderung zwingt an erster Stelle zu einer differenzierten Wahrnehmung der gesellschaftlichen Lebenswelt von heute und zu einer sensiblen Rechenschaft darüber, was genauerhin unter der Säkularisierung zu verstehen ist und worin die komplex gewordene Situation des Christentums in einer säkularisierten Gesellschaft besteht. Diesbezüglich drängen sich vier notwendige Unterscheidungen auf, deren grundlegende diejenige von Säkularisierung und Säkularismus ist.

1. Säkularisierung und Säkularismus

Der geistesgeschichtliche Prozess der *Säkularisierung* wird erstens oft vom ökonomischen und staatsrechtlichen Vorgang der *Säkularisation* her und damit als historisches Unrecht betrachtet. Werden in diesem Sinne beide geschichtlichen Entwicklungen miteinander identifiziert, sieht man sich schnell gezwungen, in der *Verweltlichung* Europas zugleich seine *Entchristlichung* zu erblicken.⁵ Denn unter dem Vorzeichen der Säkularisation vollzog sich zunächst auf der ökonomischen und staatsrechtlichen Ebene eine Überführung bisher kirchlicher Güter in den weltlichen «Besitz». Für diese Säkularisation der ökonomischen Kirchengüter wurden jedoch die Religionsgemeinschaften von der weltlichen Macht in der Regel finanziell entschädigt. Für die analoge Verweltlichung der geistlichen und geistigen Schätze der Kirche, nämlich für die Säkularisierung auf der kulturellen Ebene, verstanden als Überführung ehemals kirchlicher Güter in einen weltlichen Gemeinbesitz, kann es jedoch prinzipiell keine Entschädigung

geben; und es wäre nicht nur geschichtsblind, sondern geradezu absurd, für diesen Verweltlichungsprozess auf der geistig-kulturellen Ebene, der bereits im Spätmittelalter eingesetzt und sich seit der europäischen Aufklärung nicht nur in grosser Breite, sondern auch mit voller Wucht vollzogen hat, eine Entschädigung einklagen zu wollen.

Die Kirche ist vielmehr herausgefordert, auch den Segen der neuzeitlichen Säkularisierung dankbar wahrzunehmen. Dieser besteht vor allem darin, dass die geistig-geistlichen Güter der Kirche seit der neuzeitlichen Aufklärung nicht nur in der explizit kirchlichen, sondern auch in einer weltlichen Form und in einem säkularisierten Gewand existieren.⁶ Deshalb sollte sich die Kirche, wie der evangelische Tübinger Theologe *Eberhard Jüngel* mit Recht betont, «dieses ihres weltlichen Kindes freuen statt es als verlorenen Sohn oder verlorene Tochter zu beklagen»⁷. Zur Illustration kann es genügen, nur einige der kostbaren Früchte zu erwähnen, die das Evangelium den europäischen Gesellschaften vermitteln konnte: Die säkulare Behauptung der Unverletzlichkeit der Würde jeder menschlichen Person und die weltliche Selbstverpflichtung zum Schutz eines jeden, auch und gerade des beschädigten Menschenlebens, sind ebenso als säkularisierte Schätze der christlichen Kirche zu würdigen wie die weltliche Hochschätzung der Freiheit des menschlichen Gewissens, das der große deutsche Philosoph *Fichte* zu einem «Heiligtum» erklärt hat, «das anzutasten Frevel wäre». Demgemäß vermag die Wahrheit, auch die Wahrheit des Evangeliums, allein durch ihre eigene Kraft im Gewissen zu überzeugen.

Der Prozess der *Entkirchlichung*, der sich in der Gestalt der kulturellen Säkularisierung vollzogen hat, muss deshalb nicht notwendigerweise auch die *Entchristlichung* nach sich ziehen.⁸ Dort hingegen, wo die Säkularisierung von einem unheilvollen Säkularismus begleitet und überschattet wurde, konnte sie auch die Stoßrichtung eines antichristlichen Prozesses annehmen. Damit wird der dunkle Schatten der neuzeitlichen Situation in den europäischen Gesellschaften sichtbar, den *Martin Buber* als «Gottesfinsternis» bezeichnet und den neuerdings *Johann B. Metz* als «Gotteskrise» diagnostiziert hat, die für ihn die tiefste Wurzel der Krise in der heutigen Gesellschaft darstellt. Denn für die Glaubenden erscheint die Welt unter der säkularen Metapher vom Tode Gottes als «die Welt der «Gotteskrise»; und diese Gotteskrise ist «die ökumenische Situation heute».⁹ Da somit zwischen legitimer Säkularisierung und gefährlichem Säkularismus differenziert werden muss, drängt sich eine zweite notwendige Unterscheidung auf.

2. Säkularisierung oder diffus-religiöse Postmoderne?

Mit der Charakterisierung der neuzeitlichen Gesellschaft als einer säkularisierten ist zweitens zumeist das Urteil verbunden, in ihr habe die Religion

überhaupt und das Christentum im Besonderen keine Zukunft mehr. Wie steht es aber genauer mit der Zukunftsfähigkeit der Religion und des Christentums in der modernen Gesellschaft?¹⁰ Es gibt zu denken, dass sich das diesbezügliche Urteil innerhalb der Religionssoziologie in den vergangenen dreißig Jahren sehr gewandelt hat: Bereits *Max Weber* hat den Prozess der Säkularisierung als «Entzauberung der Welt» charakterisiert und ihn als ein unabwendbares geschichtliches Schicksal für die modernen Industriegesellschaften prognostiziert.¹¹ Seither galt es den Religionssoziologen beinahe einstimmig als ausgemacht, dass der neuzeitliche Prozess der Säkularisierung nicht mehr revidiert werden könne. Er sei vielmehr unumkehrbar, weil die stets fortschreitende Säkularisierung als eine kulturelle Begleiterscheinung der modernen Industriegesellschaften betrachtet werden müsse und weil diese die Religion immer mehr an den Rand des gesellschaftlichen Lebens abdrängten.

Dieses vor noch etwa dreißig Jahren von den Religionssoziologen beinahe unisono vertretene «Dogma» von der schicksalhaften Nicht-Revidierbarkeit des Säkularisierungsprozesses ist heute weitgehend verabschiedet und ersetzt worden durch die religionssoziologische Fundamentalüberzeugung von der «persistence of religion», von der unbeirrbaren und hartnäckigen Beharrungskraft der Religion auch und gerade in den säkularisierten Gesellschaften Europas. Symptomatisch für diese Trendwende innerhalb der Religionssoziologie, die heute unumwunden von der «Wiederkehr von Religion» spricht¹², war das Buch «The Homeless Mind» der amerikanischen Religionssoziologen *Peter L. und Brigitte Berger* und *Hansfried Kellner*¹³. Darin vertraten sie die These, dass es gerade die zunehmende «Modernisierung» der modernen Gesellschaften, genauerhin ihre Industrialisierung und Funktionalisierung, ihre Bürokratisierung und Verwaltung des öffentlichen Lebens seien, die diese «Modernisierung» an innere Grenzen führen und ihr weiteres Vordringen hemmen würden. Deshalb könne man nicht mit einer beliebigen Zunahme der Säkularisierung rechnen. Vielmehr produzierten die modernen Gesellschaften selbst Sinnbedürfnisse und schafften ein Sinnvakuum, das die säkulare Kultur selbst jedoch nicht mehr mit Sinn zu erfüllen vermöge. Da die Menschen aber einer umfassenden Sinndeutung jener Wirklichkeit, innerhalb derer sie sich bewegen, bedürfen, um ihr eigenes Leben als sinnvoll empfinden zu können, provoziere gerade der moderne Prozess der Säkularisierung ein lebendiges Wiedererwachen von Religion in den modernen Gesellschaften Europas.

Den Tatbeweis für diese sogenannte religiöse «Postmoderne» kann man in der Tatsache finden, dass Religion im heutigen gesellschaftlichen Leben (wieder) weit verbreitet ist. Deren hervorstechendes Kennzeichen liegt freilich darin, dass es sich zumeist um eine außerkirchliche Religiosität

handelt, um eine «religion unchurched», die in den christlichen Kirchen unbehaust ist und gleichsam an den offiziellen christlichen Kirchen vorbeivagabundiert. Dem aufmerksamen Beobachter der religionspolitischen Situation der Gegenwart fällt jedenfalls sofort auf, dass ausgerechnet zu der Zeit, in der Christen das Verdunsten christlicher Grundüberzeugungen selbst unter ihresgleichen zu beklagen haben und in der sich die Kirchen immer mehr leeren, außerhalb der christlichen Kirchen ganz neue Formen von Religion entstehen, die man mit Kardinal *Walter Kasper* am adäquatesten als recht diffuse, oft genug auch fundamentalistische Postmoderne bezeichnen kann.¹⁴ Trend zur Religion – am kirchlich verfassten Christentum vorbei: An dieser Kurzformel müsste man aufgrund der skizzierten Beobachtungen die religionspolitische Situation der heutigen europäischen Gesellschaften am adäquatesten festmachen, so dass man diese als seit langem nicht mehr so religiöse, aber zugleich unkonfessionelle und unkirchliche beurteilen muss.¹⁵

Diese Feststellungen zeigen, dass die neuzeitliche Säkularisierung die Religion keineswegs, wie zunächst zu erwarten war, überholt, aus dem gesellschaftlichen Leben verdrängt oder gänzlich aufgehoben hat, dass sich vielmehr die diesbezüglichen Erwartungen von *Feuerbach* und *Marx*, von *Nietzsche* und *Freud* als Aberglaube erwiesen haben. Auf der anderen Seite aber gäbe man sich einer verhängnisvollen Selbsttäuschung hin, würde man daraus den Schluss ziehen, an die Stelle dieses Aberglaubens hätte inzwischen wiederum der christliche Glaube treten können. Vielmehr droht in den europäischen Gesellschaften der frühere *religionskritische* Aberglaube durch einen äußerst *religionsfreundlichen* Aberglauben ersetzt zu werden. *Johann B. Metz* bezeichnet die säkulare Welt von heute sogar als «Welt einer religionsfreundlichen Gott-losigkeit». Denn es will ihm scheinen, dass «auf dem Grabe Gottes ungezählte neue Religionen blühen».¹⁶ Von daher liegt das eigentlich elektrisierende Problem, das sich dem Christentum heute stellt, nicht in der Alternative von Glauben und Un-Glauben, sondern in der viel elementarerem Alternative von Glauben und Aber-Glauben, zwischen Gottesverehrung und Götzendienst.

3. Geistesgeschichtliche Säkularisierung oder weltanschauliche Pluralisierung?

Von daher betrachtet ist die gesellschaftliche Situation der Gegenwart in religionspolitischer Hinsicht drittens vor allem durch eine fundamentale Pluralisierung gekennzeichnet. Um den radikalen Unterschied zwischen der heutigen gesellschaftlichen Situation von Religion und Kirche zu früheren Konstellationen zu verdeutlichen, kann der Begriff der Säkularisierung wiederum allein nicht genügen. Als hilfreicher erweist sich hingegen die politstrukturelle Kategorie der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung.

Diese besagt, dass – im Unterschied zur «segmentierten» Gesellschaft beispielsweise des Mittelalters, die noch von einem religiösen Einheitsgrund geleitet war –, die neuzeitliche Gesellschaft eine «ausdifferenzierte» Gesellschaft geworden ist, in der sich das gesellschaftliche Gesamtsystem zu autonomen Teilsystemen auseinanderdividiert hat.¹⁷ Die spezifische Konsequenz für die Kirche kann dabei nur darin liegen, dass im Zuge dieser Ausdifferenzierung aller gesellschaftlich ponderablen Funktionen wie Politik und Wirtschaft, Recht und Bildung auch der religiöse Bereich zu einem Subsystem unter vielen anderen geworden ist¹⁸: So wie es politische Institutionen und Parteien, Verwaltungsapparaturen und Gewerkschaften, Bildungswesen und Sport, Unterhaltung und Touristik gibt, so gibt es unter anderem auch noch die Kirche als jenes religiöse Subsystem, das sich freilich als das schwächste erweist, insofern die anderen gesellschaftlichen Subsysteme nicht mehr auf die Religion angewiesen sind, es sei denn höchstens zur Bewältigung von individuellen Problemfällen.¹⁹

Die gesellschaftliche Ausdifferenzierung führt notwendigerweise zur Privatisierung des religiösen Bekenntnisses. Dabei ist freilich die Feststellung wichtig, dass die Erklärung der Religion zur «Privatsache» des bürgerlichen Subjektes zunächst nur besagt, dass sie nicht mehr verfügte Staatssache ist. In diesem Sinne «befreit sie den Staat von der Kirche und die Kirche vom Staat» und bildet die «Voraussetzung für den modernen, vernünftigen, toleranten Verfassungsstaat, der seinen Bürgern und Bürgerinnen keine Religion vorschreibt, sondern ihnen Religionsfreiheit garantiert»²⁰. Die neuzeitliche Erklärung der Religion zur Privatsache des einzelnen Bürgers bildet somit prinzipiell nur einen Gegensatz zur *Staatlichkeit*, nicht hingegen zur *Öffentlichkeit* der Religion: Die Religion ist Privatsache im Unterschied zu einer Staatssache, nicht hingegen zu einer öffentlichen Sache!

Hinter dieser Privatisierung des religiösen Bekenntnisses ist aber als Grundprinzip die durchgehende Pluralisierung nicht nur der Lebensformen, besonders im Bereich von Ehe und Familie, sondern auch der Weltanschauungen und ethischen Grundüberzeugungen wirksam. Diese Pluralisierung ist dabei in den vergangenen Jahrzehnten so sehr vorangeschritten, dass sich der gesellschaftliche Pluralismus gleichsam als die deutlichste Konstante in den modernen Gesellschaften herausgestellt hat, so dass sich auch das Christentum prinzipiell in einem vom Pluralismus durchgehend geprägten Lebensraum aufhält.²¹ In der heutigen Gesellschaft, die sich durch Multikulturalität und damit auch Multireligiosität auszeichnet, stellt sich deshalb mit besonderem Ernst die Frage, wie der Christusglaube der Kirche angesichts des vielfältigen Religionsangebotes von heute redlich verantwortet werden kann. Denn in einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft kann die weit verbreitete Tendenz nicht erstaunen, die sich schwer damit tut, in Jesus Christus *die* Offenbarung Gottes schlechthin zu

sehen. Man erblickt in Jesus vielmehr nur *eine* Offenbarungsgestalt unter vielen anderen, und zwar in der Annahme, dass das Geheimnis Gottes sich in keiner Offenbarungsgestalt ganz zeigen könne. So behaupten heute etwelche religionspluralistische Theologen, dass es eine unmögliche Annahme sei, dass sich Gott selbst in der historischen Gestalt Jesus von Nazareth endgültig geoffenbart habe, dass er sich in ihm höchstens für uns Menschen in Europa gezeigt habe. Dementsprechend gebe es nicht nur eine Vielfalt von Religionen, sondern auch eine Pluralität von Offenbarungen Gottes, und demgemäß sei Jesus Christus *ein* religiöses Genie neben vielen anderen.²²

Diese Tendenzen machen eine Grundgewissheit des modernen Menschen sichtbar, die davon ausgeht, dass wir Gott selbst nicht erkennen können, dass vielmehr auch der christliche Glaube nur *eine* symbolische Darstellung Gottes unter vielen anderen bietet. Hier liegt der Grund, dass man heute selbst in der Kirche den Christusglauben möglichst klein schreiben möchte, zumal in der Begegnung mit anderen Religionen, wie nicht zuletzt die heftigen Reaktionen auf die Erklärung der Glaubenskongregation «Über die Einzigartigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche» mit dem Titel «Dominus Iesus» gezeigt haben. Es kann aber kein Zweifel darüber bestehen, dass mit der Bestreitung, dass Jesus Christus der eine und einzige und damit zugleich universale Mittler des Heils für alle Menschen ist, der wohl zentralste und fundamentalste Punkt des christlichen Glaubens berührt ist. Denn dabei steht die Identität des Christentums und der christlichen Kirche auf dem Spiel²³; geht es doch dem christlichen Glauben um das elementare Bekenntnis zur geschichtlichen Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth: «Im Zentrum des Christentums steht das – nun auch Judentum und Christentum voneinander trennende – Bekenntnis, dass Gott nicht nur zur Welt kommt, sondern dass Gott *als Mensch*, dass er *in der Person Jesu von Nazareth* in unüberbietbarer Weise zur Welt gekommen ist.»²⁴

4. Ende des konstantinischen Zeitalters

Damit wird viertens vollends deutlich, dass die augenblicklichen Lebens- und Überlebensfragen des Christentums in den europäischen Gesellschaften in einem sehr engen Zusammenhang mit der gesamten modernen oder postmodernen Kultur und ihrer Lebens- und Überlebensfragen stehen, worauf *Medard Kehl* mit Recht hinweist: «Die großen Kirchen sind massiv in die gegenwärtigen Krisenphänomene unserer neuzeitlichen Kultur hineinverstrickt und teilen darum auf ihre Weise die Problematik dieser Kultur.»²⁵ In diesem größeren Zusammenhang legt es sich erst recht nahe, die Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft

näher zu betrachten. Dann drängt sich unweigerlich das Urteil auf, dass wir uns gegenwärtig in der Phase des endgültigen Endes der konstantinischen Gestalt des Christentums und der Kirche befinden. Unter der konstantinischen Gestalt der Kirche ist dabei die durchgehende Vergesellschaftung des Christentums, vor allem des Glaubensbekenntnisses und der Taufe, zu verstehen, und zwar in dem Sinne, dass man gleichsam aufgrund der Geburt Christ wird und selbstverständlich in die Kirche hineinwächst. Die Christianisierung des römischen Imperiums hat deshalb unweigerlich auch zur Imperialisierung des Christentums geführt.²⁶

Dieses konstantinische Bündnis zwischen dem christlichen Glauben und der weltlichen Gesellschaft hat zwar Nachwirkungen bis heute, auch und gerade in der Schweiz, und zwar vor allem aufgrund der hier wirksamen staatskirchenrechtlichen Systeme.²⁷ Aber auch den historischen Kirchen steht immer deutlicher jener Prozess bevor, den nach dem Urteil von Kardinal *Walter Kasper* die Freikirchen vorweggenommen haben, nämlich «die Unabhängigkeit und Freiheit vom Staat und den Abschied von der konstantinischen Epoche der Kirche»²⁸. Die Zeichen der Zeit in der heutigen Gesellschaft weisen jedenfalls in die Richtung, dass das konstantinische Bündnis zwischen Kirche und Staat immer mehr aufgelöst wird. Zugleich wird damit immer deutlicher, dass die mit dem konstantinischen Bündnis gegebene Selbstverständlichkeit des Hineinwachsens der Menschen in die Kirche aufgrund ebenso selbstverständlicher Sozialisationsprozesse des Glaubens immer unwirksamer wird. Denn das Strukturganze, das der (nach-)konstantinischen Sozialisationspraxis zugrundeliegt, bricht immer mehr auseinander, und zwar irreversibel; und die gesellschaftlichen Stützen der Volkskirche, die bisher das Christwerden und Kirchesein getragen haben, verschwinden unaufhaltsam. Darin liegt der äußerst labil und fragil gewordene Status der volksskirchlichen Situation der katholischen Kirche hierzulande begründet.

Auf der anderen Seite ist aber noch nicht wirklich deutlich geworden, was in der Zukunft an ihre Stelle treten wird und kann. Es scheint vielmehr, dass wir irgendwie an einem toten Punkt angelangt sind und nicht genau wissen, wie es weitergehen kann. Es ist zwar unübersehbar geworden, dass wir an der Schwelle einer epochal neuen Sozialgestalt der Kirche stehen. Mehr als Umrisse freilich sind noch nicht sichtbar, was aber für die gegenwärtige Phase notwendiger Trauerarbeit im Blick auf vergehende Formen des kirchlichen Lebens nicht erstaunen kann. Hier dürfte es denn auch begründet liegen, dass sich die gegenwärtige Kirche weithin in einem glaubensgeschichtlichen Vakuum bewegt; und hier dürfte auch der tiefste Grund jener pastoralen Ratlosigkeit liegen, die heute weit verbreitet ist und nicht selten dazu neigt, nach Sündenböcken zu suchen, als welche sich Bischöfe offensichtlich besonders gut eignen.

II. Kirche jenseits von säkularistischer Anpassung und fundamentalistischer Absonderung

Auch angesichts dieser Entwicklungen einer weitgehenden Säkularisierung des gesellschaftlichen Lebens haben wir Christen jedoch keinen Grund, die Situation des Christentums in Europa einfach zu bejammern. Denn wir können nicht hinter die neuzeitliche Säkularisierung zum sogenannten «christlichen Abendland» *zurück*, so sehr wir über die neuzeitliche Säkularisierung *hinaus* gehen müssen. Denn auf der einen Seite bildete die mittelalterliche Einheitsgesellschaft von Thron und Altar, von fürstlichem Zepter und bischöflichem Krummstab, von Kultur und Kirche in der europäischen Geschichte ohnehin eher die Ausnahme. Auf der anderen Seite kommen wir aber nur über die neuzeitliche Säkularisierung hinaus, wenn sich das Christentum ihr nicht einfach anpasst. Darin besteht freilich die besondere Versuchung des Christentums heute, wie mit Recht der evangelische Bischof von Berlin-Brandenburg, *Wolfgang Huber*, diagnostiziert. Er erblickt das elementare Problem der christlichen Kirchen heute darin, dass sie mit ihrer starken Konzentration auf Ethik und Diakonie in der Gefahr stehen, auf die gesellschaftliche Säkularisierung mit einem Prozess der kirchlichen Selbstsäkularisierung zu reagieren, genauerhin mit einer durchgehenden «Ethisierung der Religion»: «Sie haben den Säkularisierungsprozess in einem Prozess der Selbstsäkularisierung aufgenommen. Die moralischen Forderungen der Religion wurden zum dominierenden Thema; die transmoralischen Gehalte der Religion, die Begegnung mit dem Heiligen, die Erfahrung der Transzendenz traten in den Hintergrund.»²⁹

Die Erfahrung zeigt freilich, dass diese Tendenzen zur Selbstsäkularisierung des Christentums der beste Nährboden für einen neu erstarkenden Fundamentalismus sind, der sich als Gegenwehr zum Säkularismus versteht.³⁰ Beide kapitulieren aber vor der elementaren Spannung zwischen der ursprungstreuen Bewahrung und der zeitgemäßen Bewährung des christlichen Glaubens. In der Tat ist in der heutigen Situation des Christentums die alternative Versuchung wieder groß geworden, entweder die ursprungstreue Identität des christlichen Glaubens zu bewahren, sie aber fundamentalistisch von der Welt *abzusondern*, oder den dialogischen und zeitgemäßen Kontakt der Kirche mit der Welt zu pflegen, dafür aber den Glauben der Welt säkularistisch *anzupassen* und seine Identität in bedrohlicher Weise zu gefährden oder gar preiszugeben³¹:

Wer auf der einen Seite den christlichen Glauben allein *ursprungstreu* bewahren will und ihn nicht in die jeweilige Zeit hinein zu übersetzen wagt, steht in der Versuchung, aus der Kirche ein historisches «Antiquitätengeschäft» zu machen, in dem alles nicht nur beim Alten bleibt, sondern

auch bleiben muss. Diese eher «konservative» Versuchung neigt dazu, die Identität des christlichen Glaubens allein auf dem Weg der Absonderung des Glaubens von der heutigen Welt zu retten und damit eine «Festungskirche» zu fördern, die sich in einer säkularisierten Welt bedroht weiß und darum bestrebt ist, sich zu einer klaren Bastion auszubauen. Wer sich hingegen auf der anderen Seite allein um eine *zeitgemäße* Übersetzung des Glaubens kümmert, ohne sich dabei von den normativen und ursprungstreuen Vorgaben des Evangeliums und der großen Tradition der Kirche leiten zu lassen, steht in der Versuchung, die Kirche zu einem spirituellen «Modegeschäft» verkommen zu lassen, in dem nur das Neueste gut genug sein kann. Diese eher «progressive» Versuchung ist bestrebt, den christlichen Glauben den gesellschaftlichen Plausibilitäten der heutigen Welt anzupassen und damit eine «Anbieterungskirche» zu etablieren, die auf eine möglichst grenzenlose Offenheit setzt und eine Kirche des mühelosen Zutritts, der weitgehenden Unverbindlichkeit und der moralischen Billigstangebote will.

Diese beiden Versuchungen können dabei in den verschiedenen christlichen Konfessionen spiegelverkehrt in Erscheinung treten. In diesem Sinn attestiert beispielsweise der evangelische Theologe *Wolfhart Pannenberg* neuerdings der Leitung der katholischen Kirche den Versuch, «die Verselbständigung einer katholisch-fundamentalistischen Strömung aufzufangen durch Integration ihrer Anliegen in die offizielle Linie der Kirche». Auch wenn dies «um den Preis einer mehr oder weniger großen Entfremdung eines erheblichen Teils des katholischen Kirchenvolkes von den offiziellen Positionen der Amtskirche» geschehe, sieht Pannenberg darin doch einen Vorteil, zumal angesichts jener spiegelverkehrten Gefahr, die er in den evangelischen Kirchen diagnostiziert und die er genauerhin darin erblickt, dass deren Kirchenleitungen nur schwer oder gar nicht dem Druck standhalten, «sich in bestimmten Fragen scheinbar unabweisbaren Forderungen des säkularen Zeitbewusstseins anzupassen»³².

Die Christenheit insgesamt und die katholische Kirche im Besonderen sind heute jedenfalls zwischen Fundamentalismus und Säkularismus hin- und hergerissen und leben in der gefährlichen Versuchung, die belebende Polarisierung von Identität stiftender Ursprungstreue und auf Modernisierung abzielender Zeitgemäßheit in eine unheilvolle Polarisierung zu verwandeln, die freilich die alte Weisheit bestätigt, *que les extrêmes se touchent* – et se battent. Im Licht dieser alten Weisheit aber kann deutlich werden, dass die Traditionalisten mit einem nostalgisch-umflorten Blick in eine gute alte Zeit zurückschauen, die es freilich nie gegeben hat, und dass die Progressisten sich ein utopisches Morgen erträumen, das es freilich nie geben wird. Beide jedoch treffen sich darin, dass sie das Heute der Kirche versäumen.

Um diesen heute schwelenden «unfruchtbaren Grabenkämpfen zwischen substanzlosen Progressisten und blasierten Traditionalisten» wie zwischen «geschichtslos gewordenen Anpassern und unglückseligen Bewahrern»³³ entgegen zu können, brauchen wir – jenseits der fundamentalistischen Selbstisolierung der Kirche von der heutigen Zeit und jenseits der säkularistischen Anpassung der Kirche an die Plausibilitäten der heutigen Zeit – einen «dritten Weg zu glauben»³⁴. In seinem Licht wird wohl manches relativiert, was sogenannte Traditionalisten verteidigen, und manches wird wohl fragwürdiger, was andere leichthin als modernes Christentum ausgeben. So urteilt mit Recht *Reinhold Stecher*, der Altbischof von Innsbruck, und fährt fort: «Die Kirche ist weder eine geistige Modeboutique noch ein Antiquitätenladen, sondern Volk Gottes auf dem Weg zum Herrn.»

III. Neuevangelisierung in einer säkularisierten Welt

Als Volk Gottes auf dem Weg zum Herrn steht die Kirche heute vor jener elementaren Herausforderung, die bereits Papst *Paul VI.* mit seinem grossartigen, leider noch immer viel zu wenig beachteten Apostolischen Rundschreiben «*Evangelii nuntiandi*» aus dem Jahre 1975 namhaft gemacht hat. Darin hat der Papst als das eigentliche Drama unserer Epoche das Schisma zwischen dem christlichen Evangelium und der modernen Kultur bezeichnet³⁵. Mit diesem Schisma können sich Christen und Christinnen nie abfinden, weshalb alle ihre Bemühungen auf die Überwindung dieses Schismas zielen müssen. Denn der Papst erblickt in der evangelisatorischen Wirksamkeit der Kirche ihre elementarste Identitätsbestimmung: «Evangelisieren ist in der Tat die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität. Sie ist da, um zu evangelisieren.»³⁶ Der Papst sieht in der Evangelisierung vor allem den entscheidenden Weg, um den dramatischen Bruch zwischen dem Evangelium und der modernen Kultur zu überwinden. Diese Evangelisierung wird sich naturgemäß von der ersten Evangelisierung in Europa maßgeblich unterscheiden³⁷: Unter der ersten Evangelisierung ist die missionarische Ausbreitung des christlichen Glaubens zu verstehen, die dem Evangelium Lebensraum in den alten Kulturen zu verschaffen versuchte, die bislang ohne Beziehung zum Christentum, jedoch ganz und gar religiös gewesen sind. Demgegenüber meint die heute notwendige Evangelisierung das erneute missionarische Bemühen der Kirche insbesondere in den europäischen Gesellschaften, die zwar eine beinahe zweitausendjährige Geschichte der christlichen Verkündigung durchlebt, jedoch im Prozess der Neuzeit entweder – im Westen – eine radikale Säkularisierung oder – im ehemaligen Osten – eine kämpferische Vernichtungskampagne gegen das christliche Evangelium und eine rigorose Unterdrückung der Kirche durchgemacht haben.

Diesem missionarischen Bemühen ist in besonders intensiver Weise die apostolische Wirksamkeit von Papst *Johannes Paul II.* gewidmet. Dies lässt sich vor allem daran ablesen, dass der Papst eine umfassende Neu-Evangelisierung angeregt hat. Dieses Stichwort hatte der Papst zunächst im Blick auf die katholische Kirche in Lateinamerika angesichts des 500-jährigen Jubiläums der Entdeckung Amerikas und der mit ihr einhergegangenen Evangelisierung dieses Kontinentes geprägt. Während seiner Reise nach Mittelamerika sagte er auf der 19. Vollversammlung des Celam am 9. März 1983 im haitianischen Port-au-Prince: «Das Gedenken des halben Jahrtausends Evangelisierung wird seine volle Bedeutung dann erhalten, wenn Ihr als Bischöfe daraus eine Aufgabe macht: eine Aufgabe nicht der *Re-Evangelisierung*, sondern der *Neu-Evangelisierung*: neu in ihrem Eifer, in ihren Methoden und in ihrer Ausdrucksweise.»³⁸ Dieses Programmwort hat der Papst sodann seit seiner Rede in Santiago de Compostela im Jahre 1989 auch auf Europa bezogen. Denn mit seinem Aufruf: «Die Stunde fordert eine neue Evangelisierung»³⁹ wollte er auf die unvergesslichen Veränderungen in den europäischen Ländern reagieren. Gemäß diesen wegweisenden Worten kann es aber nicht um eine retrospektive *Re-Evangelisierung* Europas gehen. Es handelt sich vielmehr um eine prospektive *Neu-Evangelisierung* in der säkularisierten Welt von heute. Einigen Facetten einer solchen Neu-Evangelisierung in der heutigen Situation wollen wir etwas nachspüren.

1. Evangelisierung mit demütigem Selbstbewusstsein

Die Neu-Evangelisierung in der säkularisierten Lebenswelt Europas wird erstens ohne jeden Zweifel anders erfolgen als die erste Evangelisierung. Denn eine zwangsweise oder sonstwie politisch verordnete Bekehrung, bei der die Taufe eines Stammesfürsten die Taufe seines ganzen Volkes nach sich gezogen hat, wie sie am Anfang der Christianisierung Europas üblich gewesen ist, ist heute aus prinzipiellen Gründen ausgeschlossen. Unter den pluralistischen Bedingungen der Gegenwart kann das Christentum nicht mehr davon ausgehen, je wieder einmal Volksreligion in dem Sinne zu werden, dass mehr oder weniger alle Glieder der europäischen Gesellschaften praktizierende Christen und Christinnen sein werden. Das Christentum wird in Europa vielmehr immer spürbarer Diasporakirche werden und sein und die selbstverständliche Erfahrung Israels und der alten Kirche machen müssen, dass das Volk Gottes in der Welt als Fremdling lebt⁴⁰. In dieser – gesamtulturell ohnehin zugemuteten – Gestalt aber liegt die Chance begründet, dass Christen und Christinnen selbst entschiedener beginnen, das Evangelium zu verkünden und zu anderen Menschen von Gott zu reden, und zwar mit einem demütigen Selbstbewusstsein. Christ-

liche Mission vollzieht sich heute vor allem auf dem Weg der «Mund-zu-Mund-Beatmung», und zwar im Sinne jenes verheißungsvollen «Proposer la foi», das die katholischen Bischöfe in Frankreich angeregt haben.

Diese Perspektive bedeutet konkret, dass Neu-Evangelisierung auf das Über-Zeugen der Menschen abzielt und gerade nicht auf das Über-Reden. Diese Unterscheidung ist bei der Aufgabe der Neu-Evangelisierung von grundlegender Bedeutung: Während das Überreden der einladenden und auf keinen Fall zwingenden Wahrheit des christlichen Glaubens von Grund auf widerspricht, adressiert sich nur die Praxis des freiheitlichen Überzeugens an die Freiheit des Menschen und wird nur das einladende Überzeugen der freilassenden Wahrheit des christlichen Evangeliums selbst gerecht, zumal das Ereignis der Bekehrung allein das Werk des Heiligen Geistes ist. Denn die Neu-Evangelisierung steht oder fällt mit der Überzeugung der Glaubenden, dass der christliche Glaube ein großartiges Geschenk Gottes selbst ist, ein Geschenk, das man nicht für sich behalten, das man aber anderen Menschen auch nicht aufdrängen darf, das man nur verschenken und dazu einladen kann.

In dieser Sinnrichtung hat Papst *Paul VI.* betont, die heutige säkularisierte Welt höre nicht auf Lehrer, sondern auf Zeugen, und auf Lehrer nur insofern, als sie zuerst als Zeugen wahrgenommen werden können. Da die säkularisierte Welt von heute auf Erfahrbarkeit, auf Sichtbarkeit und Sinnhaftigkeit aus ist, ist der Prager Kardinal *Miloslav Vlk* überzeugt, dass die Kirche dem heutigen säkularisierten Menschen auch eine säkularisierte Antwort geben muss und dass diese säkularisierte Antwort schlicht im Zeugnis besteht: «Der moderne säkularisierte Mensch möchte Veranschaulichung, Zeugnis, und für uns ist das eine Aufforderung, dass wir weniger predigen und mehr davon zeugen. Das ist der Weg für die Neu-evangelisierung.»⁴¹

Der säkularisierte Kontext stellt unter den pluralistischen Voraussetzungen von heute das Christentum noch vor die weitere Herausforderung, sich auf den seine eigene Existenz relativierenden weltanschaulichen Pluralismus angstfrei einzulassen und mit ihm produktiv umzugehen. Dieses Wagnis kann selbstverständlich nicht die Selbstdispens davon bedeuten, den von der Kirche indispensable zu vertretenden Wahrheitsanspruch des Evangeliums auch in der pluralistischen Gesellschaft von heute als universalen Wahrheitsanspruch zu vertreten. Wohl aber ist die Kirche damit zugleich verpflichtet, den *universalen* Wahrheitsanspruch des Evangeliums, der für sie selbst außer Zweifel steht, innerhalb der weltanschaulich plural gewordenen Gesellschaften Europas als *einen* Wahrheitsanspruch unter vielen anderen zu bejahen.

Diese doppelte Herausforderung schließt freilich die öffentliche Mission keineswegs aus, sondern fordert sie vielmehr heraus. Solche Mission muss

aber stets mit der Selbstevangelisierung der Kirche in dem Sinne beginnen, dass die Kirche ihre eigene Überzeugung zurückgewinnt, dass ihr mit dem Evangelium eine kostbare Perle anvertraut ist, die auch dem heutigen Europa zugute kommt. Deshalb darf die Kirche ganz und gar nicht in den kulturpessimistischen Chor derjenigen einstimmen, die die kirchliche Situation in Europa für so schlecht halten, dass sie bereit sind, Europa auf der universalkirchlichen Weltkarte abzuschreiben. Denn Europa ist gewiss nicht nur gesellschaftlich, sondern auch kirchlich müde geworden, aber es ist nicht Gott-vergessen und schon gar nicht Gott-verlassen. Das Gegenteil zu behaupten, wäre vielmehr selbst ein gottloses Urteil, das man ohnehin nur in Europa gelernt haben könnte. Christen und Christinnen leben vielmehr in der lebendigen Überzeugung, dass Gott auch heute mit Europa und mit dem Christentum in Europa etwas vorhat. Mit dieser Überzeugung steht und fällt die missionarische Dimension des Christentums in Europa, die es heute freilich glaubwürdig und überzeugend zu verlebendigen gilt und auf die Europa auf seinem risikoreich gewordenen Weg in die Zukunft angewiesen ist und bleibt.

2. Pastoraler Primat der Gottesfrage im Dienst am Menschen

Diese missionarische Dimension gelingt der Kirche umso mehr, als sie zweitens die Überzeugung zurückgewinnt und revitalisiert, dass sie keine wichtigere Aufgabe hat, als den lebendigen Gott zu verkünden und dem Menschen Geborgenheit im Geheimnis Gottes als Obdach der Seele zu schenken. Denn die Menschen brauchen in der Unbehaustheit des heutigen gesellschaftlichen Lebens nicht nur ein Dach über ihrem Kopf, sondern auch ein Dach über ihrer Seele. Darin besteht die indispensable missionarische Dimension der Kirche in Europa⁴², sofern sie sich auch weiterhin als «Erdensekretariat» Gottes für den Menschen versteht und bewährt. Von daher zwingt uns die heutige Situation, die elementarste Lektion unseres Glaubens neu zu buchstabieren, dass das Christentum in seinem Kern Glaube an Gott und das Leben einer persönlichen Gottesbeziehung ist und dass alles andere daraus folgt. Dass die Kirche folglich keine wichtigere Aufgabe hat, als Gott zu verkünden, dies gilt zumal in der heutigen Gesellschaft, in der die Gottesfrage ganz energisch an unsere Kirchentüre klopft⁴³.

Wenn wir dieser Herausforderung gerecht werden wollen, muss sich das kirchliche Leben mit einer neuen Leidenschaft der Gottesfrage stellen und ihr die erste Priorität in den alltäglichen Traktanden einräumen. Mit Recht erblickt Bischof *Wolfgang Huber* die wichtigste Herausforderung der heutigen Zeit an die Kirche darin, «den alle Moral überschreitenden Gehalt des christlichen Glaubens in seiner Bedeutung für die Orientierungs-

probleme der Gegenwart zu verdeutlichen»⁴⁴. Von daher fordert er die Kirche auf, ihre spezifische religiöse Kompetenz entschieden zur Geltung zu bringen, die in der Gotteserkenntnis, im Engagement für Gerechtigkeit und in der Praxis der Barmherzigkeit liegt.⁴⁵ Dies sind die drei entscheidenden Themen, mit denen die Kirche auf die Herausforderungen der heutigen Gesellschaft antworten muss. Denn in diesen drei Themen liegen die elementaren Lebenskräfte und Lebensäfte einer zukunftsfähigen Gesellschaft verborgen. Für die Kirche muss es sich dabei wiederum von selbst verstehen, dass bei dieser Trias der Gotteserkenntnis der eindeutige Primat zukommt.

Der Primat der Gottesfrage aber kommt dem Menschen, seinem Leben und seiner Würde zugute. Dieser Zusammenhang zeigt sich bereits in der Feststellung, dass der radikalen Gotteskrise, von der unsere Gesellschaft befallen ist, mit einer inhärenten Logik eine ebenso gefährliche Menschenkrise auf dem Fuß folgt. Wenn nämlich gemäß der Überzeugung des christlichen Glaubens der Mensch das Ebenbild Gottes ist, das Gott hütet wie seinen eigenen Augapfel, dann nagt das Verdunsten des Gottesbewusstseins in der heutigen gesellschaftlichen Öffentlichkeit in einer gefährlichen Weise auch an der Würde des menschlichen Lebens: Dort, wo Gott aus dem gesellschaftlichen Leben verabschiedet wird, besteht höchste Gefahr, dass auch die Würde des Menschen mit Füßen getreten wird. Dem von *Nietzsche* proklamierten «Tod Gottes» wird der «Tod des Menschen» auf der Spur folgen. Die Geschichte des vergangenen Jahrhunderts hat jedenfalls den christlichen Basalsatz mehr als bestätigt, dass Humanität, die nicht in der Divinität begründet ist, nur allzu schnell in Bestialität umschlägt.

Die Symptome dieser Gefahr sind in der heutigen Gesellschaft mit Händen zu greifen. Das deutlichste liegt in einer unausgewogenen Balance zwischen dem moralisch-rechtlichen Schutz von Sachen und demjenigen des Lebens. Der Schutz von Sachen ist in der heutigen Gesellschaft erheblich eindeutiger geregelt als der Schutz des Lebens in seinen vielfältigen Variationen. Autos sind beispielsweise besser geschützt als die Ungeborenen und Sterbenden, und zwar so sehr, dass man den Wiener Pastoraltheologen *Paul M. Zulehner* verstehen kann, wenn er zu bedenken gibt, dass man in der heutigen Gesellschaft «das Glück haben müsste, als Auto zur Welt zu kommen»⁴⁶. Oder nimmt man die anthropologische Revolution wahr, die in den rasanten Entwicklungen der medizinischen Wissenschaften an den Tag tritt, kommt man schnell zur Überzeugung, dass diese Herausforderungen nicht mehr allein ethisch, sondern nur strikt Theologisch und damit vom Gottesgeheimnis her zu bewältigen versucht werden können. Bedenkt man ferner, dass die Menschenrechte historisch wirksam geworden sind auf dem Boden der christlichen Glaubensüberzeugung vom Menschen

als dem unantastbaren Ebenbild Gottes, stellt sich die besorgte Frage, ob und wie sie weiterhin wirksam bleiben können, wenn sie von diesem christlichen Boden losgelöst werden.⁴⁷ Die in Amerika heute wieder neu diskutierte Frage, ob die Menschenrechte wirklich universal sind und allen Menschen zukommen, und die in den europäischen Gesellschaften entfachten Euthanasiedebatten belegen den tödlichen Ernst dieser Frage.

Angesichts dieser vielfältigen Bedrohungen des menschlichen Lebens und seiner Würde in der heutigen Gesellschaft wird die Elementaraufgabe der Kirche vollends deutlich, den lebendigen Gott zu verkünden, dem Menschen Geborgenheit im Geheimnis Gottes als Obdach der Seele zu schenken und sich von daher für das «Gottesrecht auf das Menschenleben, von der Empfängnis bis zum Tode»⁴⁸, gelegen oder ungelegen, stark zu machen. Denn die gesellschaftlichen Herausforderungen, vor denen wir heute stehen, berühren zutiefst Fragen des christlichen Glaubens. Diese aber lassen sich nicht einfach ethisch beantworten, sondern rufen nach einer Vertiefung der Wahrheiten des christlichen Glaubens selbst. Der prekären Situation des menschlichen Lebens in der heutigen Gesellschaft vermögen wir jedenfalls nur gerecht zu werden, wenn wir die metaphysischen und religiösen Fragen sensibel heraushören, die in ihr enthalten sind: Soll es die Menschheit und die außermenschliche Schöpfung überhaupt weiterhin geben? Soll der Mensch so, wie ihn die Evolution bisher hervorgebracht hat, überhaupt erhalten bleiben? Soll es Leben überhaupt geben?

Diese metaphysisch-religiösen Fragen, die in den gesellschaftlichen Herausforderungen von heute enthalten sind, warten auf hilfreiche Antwort, und zwar aus der Kernmitte des christlichen Gottesglaubens selbst heraus. Es muss jedenfalls zu denken geben, dass ausgerechnet in einer Zeit, in der die Kirchen selbst gerne zum öffentlichen Nachweis ihrer gesellschaftlichen Nützlichkeit mit Sozialbilanzen aufwarten und ihre diakonischen Dienstleistungen in der heutigen Gesellschaft in den Vordergrund stellen, ausgerechnet ein Sozialwissenschaftler wie der Züricher Soziologe *Hans Geser* den Kirchen zumutet, sich nicht einfach als «Dienstleistungsagenturen» in der heutigen Gesellschaft zu integrieren, sondern sich «als <trojanische Pferde> mit jenem unberechenbaren gesellschaftlichen Störpotential» zu präsentieren und zu bewähren, «das bereits den biblischen Propheten eigen war»⁴⁹.

Gerade in der heutigen Gesellschaft sind die Kirchen berufen, als trojanische Pferde zu leben und zu wirken, in deren Bauch freilich nichts anderes aufbewahrt ist als die lebendige Erinnerung an Gott und die in diesem Gottesbewusstsein aufbewahrte Würde des menschlichen Lebens. Die Kirchen sind jedenfalls dann gesellschaftlich von Bedeutung und auch wirksam, wenn sie dezidiert bei ihrer «Sache» bleiben, nämlich bei der

Frage nach Gott als dem Geheimnis des menschlichen Lebens. In dieser Aufgabe sind und bleiben sie unersetzbar. Denn nur wenn die Kirche die Kostbarkeit jener Wahrheit im Blick hat, die ihr anvertraut ist, kann sie sich gelassen und entschieden zugleich den gesellschaftlichen Herausforderungen von heute stellen.

3. Öffentlichkeit des Christentums in einer säkularisierten Gesellschaft

In dieser Rückbesinnung auf das eigene Glaubenszentrum wird es der Kirche auch möglich, jenen Öffentlichkeitsauftrag in neuer Weise wahrzunehmen, auf den auch und gerade die säkularisierte Gesellschaft selbst angewiesen ist. Denn das wohl tiefste Problem der modernen, säkularen und weltanschauungsneutralen Gesellschaften besteht darin, dass sie trotz ihrer weltanschaulichen Neutralität von weltanschaulichen, religiösen und ethischen Voraussetzungen leben können müssen, die sie selbst freilich nicht mehr zu garantieren vermögen. Diese äußerst prekär gewordene Situation ist vom Rechtsphilosophen *E.-W. Böckenförde* eindringlich herausgestellt und dahingehend fokussiert worden, dass der säkulare und weltanschauungsneutrale Staat nicht mehr über seine eigenen Grundlagen verfügt, dass er aber gerade deshalb auf die Erneuerung von religiösen Orientierungen dringend angewiesen bleibt, die er freilich nicht selbst hervorzubringen vermag, und dass er letztlich «aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften» lebt, «die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt»⁵⁰. Bei der heute üblich gewordenen Behauptung der religiös-weltanschaulichen Neutralität der modernen Gesellschaften handelt es sich somit letztlich um eine verhängnisvolle Illusion. Die modernen Gesellschaften sind nämlich um ihrer eigenen Existenz und Zukunft willen auf religiöse Gruppierungen wie die Kirchen angewiesen, die die fundamentalen Werte, Normen und Rechte, die sich in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit in einem verhängnisvollen Prozess der Erosion befinden, aus ihrer letzten Verankerung im transzendenten Bereich schützen und die das religiös-kulturelle Erbe wachhalten, aus dem auch und gerade die säkularen und weltanschauungsneutralen Gesellschaften leben können müssen.

Diese Insistenz auf die Gottesfrage und den Transzendenzbezug erweist sich aber auch im Blick auf die gesellschaftliche Sendung der Kirche als unabdingbar. Theologisch kann deshalb der Öffentlichkeitsanspruch der Kirche nur in dem den christlichen Glauben fundierenden Evangelium begründet sein. Mit Bischof *Wolfgang Huber* lässt sich geradezu sagen, der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche sei in der «Öffentlichkeit Jesu» selbst begründet. Denn ihm ist «alle Macht übertragen im Himmel wie auf Erden» (Mt 28,18). Aus dem Missionsbefehl Jesu Christi ergibt sich freilich nicht ein Öffentlichkeitsanspruch, den die Kirche um ihrer selbst willen ein-

fordern könnte und dürfte. In ihm wird vielmehr der Öffentlichkeitsanspruch Jesu Christi selbst laut, in dessen Dienst die Kirche steht. Das öffentliche Reden und Handeln der Kirche hat deshalb «insgesamt und in allen seinen Einzelzügen den Charakter des Zeugnisses»⁵¹. Zu einem solchen überzeugten und überzeugenden Zeugnis des Evangeliums Gottes mit seinem befreienden Zuspruch und seinem herausfordernden Anspruch an den Menschen ist die Kirche und sind alle ihre Glieder auch in der heutigen säkularisierten Gesellschaft berufen und verpflichtet. Von dieser Aufgabe ist kein Christ dispensiert, sondern jeder engagiert. Gerade hier kann es nicht um eine «Kirche mit beschränkter Haftung» (KmbH) gehen, sondern darum, dass sich alle Christen verpflichten lassen, authentisch Kirche zu sein, weil sie darum wissen, dass mit der Bereitschaft zur öffentlichen Rechenschaft über den Glauben die Zukunft des Christentums und der kirchlichen Gemeinschaft in der Gesellschaft auf dem Spiel steht.

Nur auf diesem Weg kann die Kirche die entscheidende Auseinandersetzung mit dem Säkularismus wagen, der eine unumgängliche Herausforderung an das Christentum in den heutigen Gesellschaften Europas darstellt. Denn Europa durchlebt heute eine Fülle von atemberaubenden Veränderungen und befindet sich in tiefgreifenden Umbrüchen: Auf der einen Seite ist zwar das kommunistische System zerbrochen und die Mauer aus Steinen hinfällig geworden, während die Mauer im Herzen der Menschen weiter existiert und sich als ungemein hartnäckig erweist. Im Osten sind aber blutige Nationalitätenkonflikte wirksam geworden und Bürgerkriege ausgebrochen. Auf der anderen Seite steht die Europäische Gemeinschaft in der Phase ihrer Verwirklichung. Angesichts dieser politischen und wirtschaftlichen Umgestaltungen innerhalb der Europäischen Gemeinschaft gilt es, auch nach dem notwendigen und unverzichtbaren Beitrag der Christen und Christinnen und ihrer missionarischen Verantwortung in diesem neu gewordenen und neu werdenden Europa zu fragen. Denn Europa wird nur dann nicht wiederum zu einem gefährlichen Spielball der politischen und wirtschaftlichen Mächte werden, wenn es um seine geistigen Fundamente weiß.⁵²

Kein Geringerer als *Michail Sergejewitsch Gorbatschow* hat betont, dass eine «Politik in Europa ohne Verhältnis zur Kultur und Ethik» keinen Erfolg haben kann, weil sie sonst Gefahr läuft, «zu entarten und sich gegen die Völker zu wenden». Dabei hat Gorbatschow unmissverständlich hervorgehoben, dass man nicht von Europa reden und dabei über das Christentum hinwegsehen könne, und dass er selbst die fundamentale Erkenntnis dieser spirituellen und christlichen Dimension der Politik in Europa dem persönlichen Lebenszeugnis von Papst Johannes Paul II. verdanke.⁵³ In diesem Sinne ist das Christentum heute herausgefordert, in frischer Weise nach seiner missionarischen Verantwortung in den säkula-

risierten Gesellschaften Europas und zunächst wohl nach seiner eigenen Glaubenskraft und Glaubensfreude zu fragen. Wenn das Christentum heute in demütigem Selbstbewusstsein den Mut aufbringt, sich seiner eigenen Glaubenskrise zu stellen und sich zu erneuern, wird es auch in den säkularisierten Gesellschaften Europas Zukunft haben.

ANMERKUNGEN

¹ Vortrag am Centre Catholique d'Études de Lausanne am 30. April 2001.

² Zit. bei G. Greshake, *Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität* (Freiburg i.Br. 2000) 14.

³ Vgl. F.-X. Kaufmann, *Wie überlebt das Christentum?* (Freiburg i.Br. 2000).

⁴ Bischof Joachim Wanke, «Vom Erbe zum Angebot». *Pastorale Herausforderungen im Osten Deutschlands: Perspektiven einer Antwort*, in: Ders. (Hrsg.), *Wiedervereinigte Seelsorge. Die Herausforderung der katholischen Kirche in Deutschland* (Leipzig 2000) 110–131, zit. 112.

⁵ Zu dieser Position vgl. bereits R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit* (Würzburg 1965). Zur Diskussion der ganzen Problematik vgl. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt a.M. 1966). Als theologische Auseinandersetzung mit dieser geistesgeschichtlichen Interpretation des Säkularisierungsprozesses und dementsprechend der Neuzeit als «Gegenposition» der humanen Selbstbehauptung gegen den unerträglich gewordenen «theologischen Absolutismus» empfiehlt sich auch heute noch W. Pannenberg, *Die christliche Legitimität der Neuzeit*, in: Ders., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit* (Göttingen 1972) 114–128.

⁶ Vgl. A. Hahn, *Religion, Säkularisierung und Kultur*, in: H. Lehmann (Hrsg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung* (Göttingen 1997) 17–31.

⁷ E. Jüngel, *Das Evangelium und die evangelischen Kirchen Europas. Christliche Verantwortung für Europa in evangelischer Sicht*, in: *epd Dokumentation* 17/92, 43–66, zit. 53.

⁸ Vgl. T. Rendtorff, *Christentum außerhalb der Kirche. Konkretionen der Aufklärung* (Hamburg 1969).

⁹ J. B. Metz, *Wie rede ich von Gott angesichts der säkularen Welt?*, in: D. Henrich u.a., *Die Gottrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt* (Münster 1997) 21–33, zit. 22.

¹⁰ Vgl. W. Pannenberg, *Christentum in einer säkularisierten Welt* (Freiburg i.Br. 1988).

¹¹ Vgl. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1904–1906)*, neu herausgegeben von J. Winkelmann (Berlin und München 1969).

¹² W. Oelmüller (Hrsg.), *Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen* (Paderborn 1984).

¹³ P. und B. Berger, H. Kellner, *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness* (New York 1973).

¹⁴ W. Kasper, *Zur Situation der katholischen Theologie in der Bundesrepublik Deutschland*, in: F. Kardinal Wetter (Hrsg.), *Kirche in Europa* (Düsseldorf 1989) 65–75, zit. 70.

¹⁵ Vgl. Th. Faulhaber und B. Stillfried (Hrsg.), *Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft* (Freiburg i.Br. 1998).

¹⁶ J.B. Metz, *Wie rede ich von Gott angesichts der säkularen Welt?*, in: D. Henrich u.a., *Die Gottrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt* (Münster 1997) 21–33, zit. 21.

¹⁷ Vgl. N. Luhmann, *Die Funktion der Religion* (Frankfurt a.M. 1977).

¹⁸ Vgl. F.-X. Kaufmann, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums (Freiburg i.Br. 1979); Ders., Religion und Modernität (Tübingen 1989).

¹⁹ Vgl. K. Koch, Kurskorrektur. Der Skandal des unpolitischen Christentums (Freiburg i.Br. 1989), bes. 71-94: Religion in der Neuzeit: Nur etwas für den privaten Geschmack?

²⁰ J. Moltmann, Liberalismus und Fundamentalismus der Moderne, in: Ders., Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie (München 1997) 189-202, zit. 191.

²¹ Vgl. E. Jüngel, Kirche im Sozialismus – Kirche im Pluralismus. Theologische Rückblicke und Ausblicke, in: T. Rendtorff (Hrsg.), Protestantische Revolution? Kirche und Theologie in der DDR: Ekklesiologische Voraussetzungen, politischer Kontext, theologische und historische Kriterien (Göttingen 1993) 311-350.

²² Vgl. R. Schwager, Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (Freiburg i.Br. 1996).

²³ Vgl. W. Kasper, Einzigkeit und Universalität Jesu Christi, in: K. Krämer und A. Paus (Hrsg.), Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog. Für Horst Bürkle (Freiburg i.Br. 2000) 146-157.

²⁴ E. Jüngel, Zum Wesen des Christentums, in: Ders., Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit = Theologische Erörterungen IV (Tübingen 2000) 1-23, zit. 18.

²⁵ M. Kehl, Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche, in: G. Koch/J. Pretscher (Hrsg.), Wozu Kirche? Wozu Gemeinde? Kirchengenerationen (Würzburg 1994) 40-62, zit. 41-42. Vgl. auch ders., Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose (Freiburg i.Br. 1996).

²⁶ Vgl. die Analysen bei H. Mühlen, Kirche wächst von innen. Weg zu einer glaubensgeschichtlich neuen Gestalt der Kirche. Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft (Paderborn 1996), bes. 39-160: Kritische soziologisch-theologische Grundlegung.

²⁷ Vgl. K. Koch, Staatskirchenrechtliche Systeme und katholische Ekklesiologie, in: Schweizerische Kirchenzeitung 168 (2000) 541-555.

²⁸ W. Kasper, Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen im Jahre 1999, in: Catholica 54 (2000) 81-97, zit. 93.

²⁹ W. Huber, Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche (Gütersloh 1998) 31.

³⁰ Vgl. K. Koch, Fundamentalismus: eine «katholische» Häresie? Offene, aber nicht ungestaltete Identität des Christentums, in: Ders., Verbindliches Christsein – verbindender Glaube. Spannungen und Herausforderungen eines zeitgemäßen Christentums (Freiburg/Schweiz 1995) 65-114.

³¹ Vgl. K. Koch, Christliche Identität im Widerstreit heutiger Theologie. Eine Rechenschaft (Ostfildern 1990).

³² W. Pannenberg, Angst um die Kirche?, in: K.F. Daiber u.a., Angst um die Kirche? (Weimar und Jena 1994) 47-67, zit. 49.

³³ K. Lehmann, Der doppelte Aufbruch – und was nun? Standortbestimmung 30 Jahre nach dem Vaticanum II und 20 Jahre nach der Gemeinsamen Synode, in: A. Käuflein und T. Licht (Hrsg.), Wo steht die Kirche? Orientierung am Zweiten Vatikanischen Konzil und an der gemeinsamen Synode (Karlsruhe 1998) 15-28, zit. 18.

³⁴ Vgl. A. Müller, Der dritte Weg zu glauben. Christsein zwischen Rückzug und Auszug (Mainz 1990).

³⁵ Papst Paul VI., Evangelii nuntiandi, Nr. 20.

³⁶ Ebd., Nr. 14.

³⁷ Vgl. W. Kasper, Evangelisierung und Neuevangelisierung. Überlegungen zu einer neuen pastoralen Perspektive, in: P. Neuner/H. Wagner (Hrsg.), In Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik. Für Heinrich Fries (Freiburg i.Br. 1992) 231-244, und W. Zauner, Evangelisierung und Neu-Evangelisierung, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 138 (1990) 49-56.

³⁸ Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 46. Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner apostolischen Reise nach Mittelamerika vom 2. bis 10. März 1983 (Bonn o.J.) 120.

³⁹ Papst Johannes Paul II., *Christifideles laici*, Nr. 34.

⁴⁰ Vgl. M. Kehl, *Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche*, in: G. Koch/J. Pretschner (Hrsg.), *Wozu Kirche? Wozu Gemeinde? Kirchenvisionen* (Würzburg 1994) 40–62.

⁴¹ M. Kardinal Vlk im Gespräch mit Rudolf Kucera, *Wird Europa heidnisch?* (Augsburg 2000) 186.

⁴² Vgl. K. Koch, *Kirche ohne Zukunft? Plädoyer für neue Wege der Glaubensvermittlung* (Freiburg i.Br. 1993).

⁴³ Vgl. Kardinal F. König, *Die Gottesfrage klopft wieder an unserer Tür. Vorwort zu C.M. Martini – U. Eco, Woran glaubt, wer nicht glaubt?* (Wien 1998) 11; K. Koch, *Die Gottesfrage klopft an die ökumenische Türe*, in: *Catholica. Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie* 54 (2000) 1–13.

⁴⁴ W. Huber, *Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche* (Gütersloh 1998) 9–10.

⁴⁵ Vgl. P.M. Zulehner, *KirchenEntTäuschungen. Ein Plädoyer für Freiheit, Solidarität und einen offenen Himmel* (Wien 1997); Ders., *Für KirchenliebhaberInnen. Und solche, die es werden wollen* (Ostfildern 1999).

⁴⁶ P.M. Zulehner, *Ein Obdach der Seele. Geistliche Übungen – nicht nur für fromme Zeitgenossen* (Düsseldorf 1994) 54.

⁴⁷ Vgl. W. Pannenberg, *Christliche Wurzeln des Gedankens der Menschenwürde*, in: Ders., *Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung = Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 2* (Göttingen 2000) 191–201.

⁴⁸ J. Kardinal Ratzinger, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald* (Stuttgart 2000) 149.

⁴⁹ H. Geser, *Sozialbilanzierung: eine neue gesellschaftliche Legitimationsstrategie der Kirchen*, in: A. Loretan (Hrsg.), *Kirche – Staat im Umbruch. Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften zum Staat* (Zürich 1995) 145–155, zit. 154. Vgl. dazu K. Koch, *Religion et Eglises – des affaires privées?*, in: A. Loretan (Ed.), *Rapports Eglise-Etat en mutation. La situation en Suisse romande et au Tessin* (Freiburg/Schweiz 1997) 73–91.

⁵⁰ E.-W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung*, in: Ders., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte* (Frankfurt a.M. 1991) 92–114, zit. 113.

⁵¹ W. Huber, *Kirche* (Stuttgart 1979) 144. Vgl. dazu auch grundlegend ders., *Kirche und Öffentlichkeit* (Stuttgart 1973).

⁵² Vgl. J. Kardinal Ratzinger, *Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt* (Freiburg 1992); K. Koch, *Christsein in einem neuen Europa. Provokationen und Perspektiven* (Freiburg/Schweiz 1992).

⁵³ Interview mit Michail Sergejewitsch Gorbatschow, *«Eine Europapolitik ohne Verhältnis zur Kultur und Ethik kann keinen Erfolg haben»*, in: *Wochenausgabe des Osservatore Romano in deutscher Sprache* vom 28. Juli 2000, Seite 6.

GIANFRANCO RAVASI · MAILAND

BIBLISCHE BILDER DER STADT

Der von den Heiligen Schriften betrachtete und durchschrittene Raum ist zwar weithin der des Nomadenlebens, der Wüsten und der Täler, der Berge und der Felder. In diesem Umkreis erstreckt sich jedoch auch ein Netz von Zentren, von Dörfern und Städten, die von Sesshaften bewohnt sind. Ja, anhand der Bibel lässt sich eine eigentliche Ortsnamenkunde von Städten zusammenstellen, die nicht nur den Archäologen und den Historiker interessiert, sondern auch den Theologen und den Symbolforscher angeht. Gewiss bewirkt die für den biblischen Menschen charakteristische nomadische Denkweise, dass der Begriff Stadt fast beständig das Stigma einer Doppeldeutigkeit an sich hat: Er bedeutet Geborgenheit und Schutz (nicht umsonst wird er, wie im bekannten Ausdruck «Tochter Zion» zur poetischen und prophetischen Bezeichnung Jerusalems, als weiblich aufgefasst), erhält aber auch den Beiklang von Monstruosität. Auf der Grundlage dieser Doppelbedeutung des Symbols Stadt in der Bibel wird unsere ideelle Topographie erarbeitet werden, die unter den tausend möglichen nur vier Städte auswählt, gleichsam als eine Art Angabe der Himmelsrichtungen der räumlichen und geistigen Geographie der Bibel.

Henoch, die erste Stadt

Nach dem Brudermord, mit dem die traurige Kette der Sünde in der Geschichte beginnt, wird gesagt: «Kain wurde Gründer einer Stadt und benannte sie nach seinem Sohn Henoch» (Gen 4,17). Der englische Dichter und Essayist Abraham Cowley (1618-1664) schrieb: «Gott legte den ersten Garten an und Kain baute die erste Stadt.» Zunächst macht also das städtische Sesshaftwerden einen düsteren Eindruck. Dieser wird dann durch einen der bezeichnendsten Einwohner dieser Stadt bestätigt – durch Lamek, den be-

GIANFRANCO RAVASI, geb. 1942, seit 1966 Priester der Diözese Mailand, Präfekt der Bibliothek Ambrosiana in Mailand. Professor für Altes Testament an der Theologischen Fakultät Settentrionale. – Die Übersetzung besorgte August Berz, Ins (CH).

rüchtigten Verherrlicher der rücksichtslosen Gewalt, der Rache, der das Gesetz einer der Untat gemäßen Wiedervergeltung aus den Angeln hebt: «Einen Mann erschlage ich für eine Wunde und einen Knaben für eine Strieme. Wird Kain siebenfach gerächt, dann Lamech siebenundsiebzigfach» (Gen 4, 23-24). So kommen in ihrer ganzen Finsternis und Qual die Untergründe der Stadt zum Vorschein, der dunkle Knäuel des Kampfs und des Lasters, des Elends und Blutes.

Man darf jedoch nicht vergessen, dass die Stadt nach dem gerechten vorsintflutlichen «Patriarchen» benannt ist, der dermaßen gerecht war, dass er nach dem Tod in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen wurde. Henoch heißt nämlich auch der Vater von Metuschelach, von dem die Genesis sagt: Er «war seinen Weg mit Gott gegangen, dann war er nicht mehr da; denn Gott hatte ihn aufgenommen» (Gen 5,24), wie das beim Propheten Elija der Fall sein wird (2 Kön 2,1-12). Zudem ist es der Stadt Henoch positiv anzurechnen, dass sie Sitz von Künsten und Handwerken ist, denn zur Nachkommenschaft Henochs gehören Jubal, «der Stammvater aller Zither- und Flötenspieler» (Gen 4,21), und Tubal-Kajin, «der die Geräte aller Erz- und Handwerker schmiedete» (4,22), und ihre Schwester trägt den Namen Naama (ebd.), was auf Hebräisch Liebreiz und Schönheit bedeutet.

Wir befinden uns also vor der Gespaltenheit der städtischen Existenz in zwei Profile. Diese Gespaltenheit wird stets bezeugt werden. Beispielsweise lässt Italo Calvino in seinem Werk *Città invisibili* (Einaudi, Turin 1972) in der Stadt Marozia zwei Zonen nebeneinander bestehen: die der Ratten, das heißt der Letzten, der Versunkenen, der unterirdischen Menschen, die zum gesellschaftlichen Untergrund gehören, und die der Schwalben, das heißt derer, die frei in den Himmeln der Globalität und des Sozialnetzes, der Wirtschaftsblüte und der Kultur segeln. Ähnlich ist die Darstellung eines Soziologen, Michael Walzer, der in seiner Schrift *Sfere di giustizia* (Feltrinelli, Mailand 1987) als Sinnbild das antike Athen einführt, wo die wahren, eigentlichen Athener, die Vollbürger, die sich der Selbständigkeit und Freiheit erfreuen, sich mit den Metöken überschneiden, das heißt mit den Fremden oder «Mischlingen», die zwar tätig, aber bloß geduldet, nicht Vollbürger, sondern Söhne eines minderen Gottes sind. Die Stadt bildet also eine Ballung von Diskrepanzen und Divergenzen, Pracht und Elend, Duetten und Duellen.

Samaria, die Stadt der Ungerechtigkeit

In der Bibel findet sich eine Stadt, die stets argwöhnisch angesehen wurde, obwohl sie als Hauptstadt diente und nach archäologischen Forschungen in den beiden Hauptphasen ihrer Geschichte, in der des Reiches von Omri,

Ahab und Jerobeam II. (9.–10. Jahrh. v. Chr.) und der des Herodes (1. Jahrh. v. Chr.), eine überraschende Pracht aufwies. Das Misstrauen kam von daher, dass sie die Hauptstadt des Nordreiches Israel war, das sich vom Südreich Juda mit dem Zentrum Jerusalem abgespalten hatte. Wir möchten jedoch einen besonderen Aspekt herausgreifen: Samaria war die Stadt des prophetischen Wirkens von Amos, der gegenüber den Übergriffen einer korrupten politischen Klasse für die Gerechtigkeit eintritt. Seine Worte sind nicht bloß allgemeine Aufrufe, das Recht und die soziale Gerechtigkeit zu respektieren, sondern werden zu konkreten heftigen Anklagen, die mit dem Zeigefinger auf strukturelle Missstände hinweisen.

So sagt er ungescheut, dass man auf dem Markt von Samaria «den Unschuldigen für Geld verkauft und den Armen für ein Paar Sandalen», und dass man «den Kleinen in den Staub tritt» (2,6–7). Furchtlos zeigt er an, dass die gehobenen Klassen sich einen «Winterpalast und einen Sommerpalast sowie Elfenbeinhäuser» leisten (3,15) und gegenüber den Notleidenden eine skandalöse Pracht zur Schau stellen, begleitet von einer abstoßenden Lebenshaltung mit Orgien und Vergnügungen jeder Art (4,1) und einer unannehmbaren Scheinfrömmigkeit (5,21–25). Samaria ist also die Stadt der Ungerechtigkeit und sozialen Unausgeglichenheit.

In eben diesem Zusammenhang ertönt die Stimme von Amos und wird zu einem glühenden Ruf hin zu den großen Werten, welche die Religion fortwährend in das Gewebe einer Stadt hineinbringen soll: Gerechtigkeit, Solidarität, Wohl aller und brüderliche *koinonia*: «Sucht das Gute, nicht das Böse ... Hasst das Böse, liebt das Gute, und bringt bei Gericht das Recht zur Geltung ... Das Recht ströme wie Wasser, die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach» (5,14–15.24). Gottesdienst und Gesellschaft, Gebet und Leben sollen miteinander verknüpft sein, nicht in eine sakrale Autarkie und eine morallose Ökonomie getrennt. Wie die Apostelgeschichte berichtet, bildet dann die *koinonia* das Wahrzeichen, das die Christengemeinde von Jerusalem bestimmt, so dass sie zu einem Modell für alle anderen echt menschlichen und christlichen Städte wird.

Und in diesem Licht enthüllt auch noch das neutestamentliche Samaria, an das das Johannesevangelium mit der samaritanischen Frau indirekt anspielt (Joh 4), seinen Doppelcharakter. Auf der einen Seite gibt es dort Simon den Zauberer, der nicht den Wert der hohen Wirklichkeiten erkennt, sondern bloß ihren Preis und sich einbildet, er könne den Heiligen Geist «kaufen». Andererseits wird das Wort Gottes gern angenommen, und Petrus und Johannes begeben sich dorthin, um den Heiligen Geist in Fülle über die Gläubigen auszugießen (Apg 8,14–17). In der Stadt des Geldes und der Magie kann also auch der Geist wehen, der ihre schlechte Luft reinigt und auch über sie die Sonne Gottes erstrahlen lässt.

Babel, die Stadt der Hybris

Babel/Babylon verkörpert in der Bibel fast den Inbegriff des Negativen, denn eine geschichtliche Erfahrung sieht diese wunderbare Großstadt Mesopotamiens als Unterwerferin an und folglich als Wahrzeichen der Unterdrückung. In dieser Hinsicht ist der Gebrauch charakteristisch, den die Offenbarung des Johannes von ihr macht. Für sie vereint Babylon sämtliche Perversitäten und das Diabolische der Geschichte in sich, so dass es – wenigstens nach Ansicht des Großteils der Interpreten – das kaiserliche Rom repräsentiert, das unter Nero und Domitian die Christen verfolgt. Wir jedoch werden uns an den «radikaleren» Text über diese Stadt halten, an den, der «in capite» der Bibel steht, die Erzählung von Genesis 11.

Der Text folgt in seiner Struktur einer doppelten Hybris. Vor allem der «vertikalen» Herausforderung Gottes, worin sich der Wille zur Selbstherrlichkeit des Menschen äußert, der durch den griechischen Mythos von Prometheus und durch Capaneus treffend veranschaulicht wird: «Auf, bauen wir uns eine Stadt und einen Turm mit einer Spitze, die in den Himmel reicht, und machen wir uns damit einen Namen» (11,4). Der Autor bezieht sich auf den Tempelkomplex von Babylon mit seiner «Zikkurrat» und macht ihn zu einem sinnbildlichen Inbegriff der blasphemischen Selbstanbetung des Menschen. Der gleiche Gedanke dominiert in der bekannten satirischen Elegie über den König von Babel in Kapitel 14 des Buches Jesaja, worin der Herrscher seine Herausforderung Gottes so formuliert: «Ich ersteige den Himmel; dort oben stelle ich meinen Thron auf, über den Sternen Gottes; auf den Berg der (Götter)versammlung setze ich mich, im äußersten Norden. Ich steige weit über die Wolken hinauf, um dem Höchsten zu gleichen» (4,13–14). Dieses Sich-Erheben zum Himmel, «um dem Höchsten zu gleichen», steckt im Keim schon im Plan der Bürger Babels.

Eine zweite Hybris ist hingegen «horizontal». Sie liegt im imperialistischen Verlangen, sämtliche Völker unter einem hegemonischen Regime und unter dem Schirm einer einzigen Kultur und einer aufgezwungenen Religiosität gleichzuschalten. Babel plant ja, «ein Volk» zu sein, «eine Sprache» zu sprechen, so dass «ihnen nichts mehr unerreichbar sein wird, was sie sich auch vornehmen» (Gen 11,6). In mancher Hinsicht können wir in diesen Worten die Züge einer gewissen erträumten Globalisierung gewahren, die sämtlichen Kulturen und allen unterschiedlichen Nationalitäten und Identitäten ein einziges Modell aufzwingen will: das des dominierenden Reiches. Es ist ja bezeichnend, dass die Erzählung von Babel auf das Kapitel 10 der Genesis folgt, worin die vielfarbige «Völkertafel» zusammengestellt wird, die alle Nationen der Erde, ungeachtet ihrer ethnischen Besonderheit, als in harmonischem Miteinander darstellt.

Dem Schöpfer, der diese Freiheitspluralität gewollt hat, kann die doppelte Herausforderung durch Babel nicht gleichgültig sein. Er interveniert mit seinem Urteil, das der inspirierte Autor zusammenfasst und besiegelt, indem er mit der volkstümlichen Herleitung des Wortes Babel von *balal*, verwirren, spielt (in Wirklichkeit kommt der Name von *bab-ilu*, das heißt «Tor Gottes» oder, in Metonymie, «Stadt Gottes», «höchste, vollkommene Stadt»). Und das Endergebnis wird dramatisch verdeutlicht in drei Sätzen, die das Scheitern der von Babel gewagten Herausforderung effektiv bestimmen: «Der Herr zerstreute sie von dort aus über die ganze Erde. Sie hörten auf, an der Stadt zu bauen ... Dort hat der Herr die Sprache aller Welt verwirrt» (11,8-9). Das Urteil Gottes «demütigt» den Stolz des Menschen und zerstört ein oppressives Herrschaftssystem, das die Vielheit zu einer künstlichen monolithischen Einheit gemacht hatte, die zur Aufsplitterung durch Gott bestimmt war.

Jerusalem, die Stadt der Utopie

Gewissermaßen in einem antithetischen Diptychon lässt sich Babel leicht Jerusalem zur Seite stellen, die von der Bibel am meisten genannte, gepriesene und geliebte Stadt. Das tut spontan auch die Offenbarung des Johannes. Es gibt Tausende von Gesichtern, von sinnbildlichen Regenbogenfarben dieser irdischen und himmlischen, sündigen und heiligen, unbesiegbaren und unterjochten Stadt. Die Pfingstszene stellt sie uns geradezu als die Löschung des Dramas von Babel dar. Auf der einen Seite haben wir die Vielzahl der Sprachen und Kulturen: «Wir sind Parther, Meder und Elamiter, Bewohner von Mesopotamien, Judäa und Kappadozien, von Pontus und der Provinz Asien, von Phrygien und Pamphylien, von Ägypten und dem Gebiet Lybiens nach Zyrene hin, auch Römer, die sich hier aufhalten, Juden und Proselyten, Kreter und Araber.» Und doch «hören wir sie in unseren Sprachen Gottes große Taten verkünden» (Apg 2,9-11).

In dieser Darstellung zeichnet sich uns die ideale Stadt ab, das Ziel, dem unsere Hoffnung entgegenstreben soll. Es ist das neue Jerusalem, wie die Apokalypse es schildert als Landeplatz der Geschichte und als der Traum und Plan Gottes und der erneuerten Menschheit, als die Immanuel-Stadt des «Gottes-mit-uns» (Offb 21,4), die Stadt der evangelischen Seligpreisungen, die wahre Stadt der Utopie, nicht im verschwommenen Sinn dieses Begriffs, sondern in seiner vollen Bedeutung als transzendenter Entwurf, hoher und lichter Horizont, Idealität und Moralität, als Suche und Wahrheit, Würde und Schönheit, Gerechtigkeit und Liebe. Sie ist ein Banner der Hoffnung, das im irdischen Jerusalem aufgepflanzt wird, damit dessen Einwohner den Blick nach oben richten und den Entschluss fassen müssen, sich für den Aufbau des Gottesreiches einzusetzen.

Sie ist eine Mahnung für solche, die in der Polis der Gegenwart sich mit der Seefahrt auf Sicht begnügen, mit klein beigegebendem Realismus, kurzem Atem, bloßer Verwaltung oder bloß nebensächlichen Interessen. Es sind die, die schließlich die Gesinnung der «lauen» Stadt Laodizea der Apokalypse (Offb 3,15-16) annehmen. Der große französische Moralist François de la Rochefoucauld bemerkt: «Wer sich allzusehr mit Kleinem abgibt, wird zu Großem unfähig.» Wenn wir so Konkretheit und Utopie, Geschichte und Eschatologie miteinander verbinden, können wir den Plan dieser geschichtlichen und doch verklärten, alltäglichen und doch nach dem Ideal und dem Ewigen strebenden Stadt mit den Worten eines der eindrücklichsten Gesänge beim Aufstieg zum Tempel Zions, des Psalms 122, zeichnen.

In dem vom Psalmendichter entworfenen Bild lassen sich sieben konkrete und zugleich ideale Züge ermitteln, ein wahres Programm für eine Stadt Gottes und des Menschen.

Erster Zug: «Dorthin ziehen die Stämme hinauf, die Stämme des Herrn, wie es Israel geboten ist» (V. 4). Es handelt sich also um eine Vielfalt, denn die Stämme heben sich durch Bräuche und Sitten, durch Traditionen, ja der Herkunft und der wirtschaftlich-gesellschaftlichen Verfassung nach sehr voneinander ab. Und doch richten sich alle nach dem «Gesetz Israels», akzeptieren es und streben so auf der legislativen und praktischen Ebene eine gemeinsame Norm des Zusammenlebens an.

Zweite typische Linie: «Denn dort stehen Throne bereit für das Gericht, die Throne des Hauses David» (V. 5). Die Stadt muss von einer politischen Regierung (dem «Haus David») regiert werden, aber auch von einer Gerichtsordnung, welche Gerechtigkeit gewährleistet (die «Throne für das Gericht»). Hier werden zwei Bereiche unterschieden, auch wenn im Altertum – und nicht nur damals! – sich oft der eine in den anderen einmischte und auf ihn übergriff. Das Gleichgewicht und die Zweckmäßigkeit der Gewalten sind für das Leben der Polis entscheidend.

Dritte Eigenheit: Die Stämme ziehen hinauf nach Jerusalem, «um den Herrn zu preisen» (V. 4). Zu Beginn seines Hymnus sang der Psalmist: «Ich freute mich, als man mir sagte: <Zum Haus des Herrn wollen wir pilgern>» (V. 1). Und am Schluss erwähnt er von neuem «das Haus des Herrn», den Tempel. Die alten Städte waren auch räumlich auf den Tempel ausgerichtet. Heute haben die modernen Metropolen wie New York in ihren Plänen keine heilige Achse mehr, und Blaise Cendrars hat in seinem bekanntesten Kurzepos *Ostern in New York* (1912) aufgezeigt, wie ganz anders und darum verwirrend es ist, daselbst Ostern zu feiern. Und doch verkommt ohne den Samen der Spiritualität, ohne den Schimmer der Transzendenz, ohne die Stimme der Religion die Stadt zu einer Wüste, zu einer lichtlosen, poesielosen und hoffnungslosen Gegend.

Vierter Zug: «Jerusalem, du starke Stadt, dicht gebaut und fest gefügt» (V. 3). Dank der brüderlichen Vielfalt, der Gerechtigkeit, des Friedens, der Sicherheit, des Gutseins und des Glaubens ist die Stadt nicht mehr zusammenhangslos, sondern «dicht gebaut und fest gefügt». Und sie ist das nicht einfach im multikulturellen Zusammenleben, das durch oft prekäre und heikle oder unbeständige Gleichgewichte bestimmt wird, sondern in Assimilation, Gemeinschaft, Begegnung.

Fünfte Komponente: «Erbittet für Jerusalem Frieden! Wer dich liebt, sei in dir geborgen. Friede wohne in deinen Mauern ... Wegen meiner Brüder und Freunde will ich sagen: In dir sei Friede!» (V. 6-8). Viermal, den vier Kardinalpunkten der Stadt entsprechend, wird Friede erbeten. Natürlich liegt im Hebräischen ein Wortspiel zwischen *shalom* «Frieden» und *Jerushalajim* – «Jerusalem»; aber der Wunsch hat universellen Charakter; er ist das, was das friedliche und heitere Zusammenleben, das Einvernehmen und die fruchtbare Ruhe ermöglicht.

Sechstes Element: «In deinen Häusern sei Geborgenheit!» (V. 7). Im hebräischem Wort *shalwah* liegt noch ein Widerhall des Begriffs *shalom*, denn die Sicherheit ist ein weiteres Profil des Friedens; sie ist gleichsam dessen Kehrseite. An und für sich ist sie ein negativer Aspekt, denn sie schließt die Angst aus, und sie erfordert deshalb etwas Positives, das eben im Frieden liegt. Etwas von dem sollte in unsern Städten verwirklicht werden, die so ängstlich um Sicherheit besorgt, aber so wenig im Stande sind, stärkende Beziehungen der Freundschaft, der Brüderlichkeit und des Dialogs zu flechten.

Siebter Aspekt: «Wegen des Hauses des Herrn, unseres Gottes, will ich dir Gutes erfliehen» (V. 9). Das «Gute» ist das sittlich gute Leben oder das Wohlergehen im vollsten Sinn als Wohlstand und Glück. Der ganze Geruch des Leidens, der Not, des Unbehagens, der aus unsern Städten aufsteigt, ist Symptom, dass das «Gute» fehlt, das die Menschheit für den Leib und den Geist erstrebt. Die Stadt erreicht ihren vollen Sinn dann, wenn der franziskanische Gruß «pax et bonum», der eben Psalm 122 entnommen ist, den Frieden und das Gute miteinander verknüpft.

HANS MAIER · MÜNCHEN

KIRCHE UND STAAT IM KÜNFTIGEN EUROPA

Peter Henrici zum 75. Geburtstag

Zu den konstituierenden Elementen europäischer Kultur gehören die Kirchen. Europa verdankt ihnen wesentliche Züge seiner Einheit. Klöster und Kathedralschulen schufen die ersten Bildungsfundamente für den Kontinent. Schola und Clericus wurden Grundworte für Schule und Gebildete in vielen europäischen Sprachen. Die Universität als Vereinigung aller Wissenschaften, als «Hohe Schule» für intellektuelle Berufe erwuchs im mittelalterlichen Europa. Gebetsverbrüderungen, gemeinsame Feste, christlicher Kalender und christliche Zeitrechnung und nicht zuletzt die «leise integrierende» Wirkung der römischen Liturgie (G. Tellenbach) – dies alles ließ einen europäischen Kulturraum entstehen, der geprägt wurde von der Botschaft des Christentums, der sich immer wieder herausfordern ließ von antiken Überlieferungen der Poesie und Philosophie und der auf der Grundlage des Lateinischen (im Osten des Griechischen und Kirchenslawischen) eine Fülle eigener nationaler Literaturen hervorbrachte.

Zu diesem gemeinsamen Erbe gehört es auch, dass Kirche und Staat im Rahmen einer stabilen Rechtsordnung als selbständige Kräfte nebeneinander leben – aufeinander bezogen, jedoch voneinander unterschieden, autonom in ihren jeweiligen Bereichen, mit Überschneidungen in zentralen Fragen von gemeinsamem Interesse (*res mixtae*). Eine Reihe typischer Formen der Koexistenz von Kirche und Staat hat sich im Lauf der Zeit entwickelt: die mittelalterlichen der «Symphonia» im Osten, der «Zweigewaltenlehre» im Westen, die neuzeitlichen der staatlichen Herrschaft über die Kirche (vom Cäsaropapismus im Osten bis zum Staatskirchentum im Westen) – endlich die neuerliche Verselbständigung von Kirche und Staat seit der Französischen Revolution, in deren Verlauf sich ein breites Spektrum differenzierter Formen herausbildete: von feindlichen und freundlichen Trennungen bis zum neutralen Nebeneinander oder zu Modalitäten der Kooperation aufgrund von Verfassungen oder Verträgen.

HANS MAIER; geb. 1931, 1962-1987 Professor für Politische Wissenschaften in München, von 1970-1986 Bayerischer Kultusminister; 1988-1999 Inhaber des Münchener «Guardini-Lehrstuhls» für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie. Mitherausgeber der COMMUNIO.

Der Zusammenbruch des Kommunismus und die «Wiedervereinigung Europas» in den Jahren nach 1989/90 haben die Diskussion über Kirche und Staat im künftigen Europa neu belebt. Wie werden sich die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in den europäischen Ländern entwickeln? Welche Trends, welche Entwicklungsperspektiven zeichnen sich ab? Bleibt es bei der Dominanz der nationalen Rechtsordnungen, oder wird auch hier ein «acquis communautaire» entstehen? Und endlich: Welche besonderen Farben bringen die großen christlichen Kirchen Europas – Orthodoxie, Katholizismus, die Kirchen der Reformation, die anglikanische Kirchenfamilie – in diesen Prozess ein? In welchem Zustand befinden sie sich augenblicklich? Wie steht es mit ihren Beziehungen untereinander? Gibt es eine europäische Ökumene? Sind die Kirchen «europa-kompatibel»? Und umgekehrt: Ist sich Europa seiner christlichen Vergangenheit bewusst? Spiegelt sich etwas von diesem Erbe in seinen im Entstehen begriffenen Verfassungstexten?

I. ENTWICKLUNGEN IN DER NACHKRIEGSZEIT

Blicken wir einen Augenblick lang auf die Periode 1945–1989 zurück. Sie zeigt vordergründig, entsprechend den Gegebenheiten des Kalten Krieges und der Spaltung Europas, Züge der Erstarrung, der Blockade. Aber selbst in dieser Zeit vollzogen sich, meist unbemerkt, wichtige Veränderungen.

1. In Mittel- und Osteuropa hatte der kommunistische Staat nach 1945 das Regime der Trennung eingeführt. Vielfach wurde es gewaltsam über einer noch intakten volkskirchlichen Grundlage errichtet und entbehrte so des «natürlichen» Fundaments westlicher Säkularität und einer die Gewissensfreiheit einschließenden Zivilgesellschaft.

Die kommunistischen Regierungen in den ost- und südosteuropäischen Ländern praktizierten das Regime der Trennung in einer prinzipiell kirchenfeindlichen Weise. Von der öffentlichen Stellung der Kirche, wie sie durch Konkordate oder verfassungsmäßige Verbürgung gesichert war, blieb so gut wie nichts übrig. Dennoch gelang es ihnen nur in sehr unterschiedlichem Maß, die Kirchen aus der Öffentlichkeit zu verdrängen und ihnen den alten Einfluss auf die Bevölkerung zu nehmen.¹

Vor allem in Polen behauptete sich der Katholizismus mit Zähigkeit. Hier führte die Entwicklung von einer Phase der Duldung in den ersten Nachkriegsjahren über eine Periode heftiger, jedoch im wesentlichen unblutig verlaufender Kirchenverfolgungen in der Zeit von 1952–56 zu einem unsicheren, weil nur taktisch motivierten *modus vivendi*, der im Prinzip, mit zeitlichen Schwankungen, bis zum Ende der kommunistischen Herrschaft 1988/89 anhielt. Es gelang der kommunistischen Partei in dieser Zeit

nicht, die Kirche zu musealisieren, sie zu einem historischen Denkmal zu machen. Im Gegenteil: In der geistigen Auseinandersetzung zwischen Kirche und Kommunismus erwies sich die Kirche als das ungleich stärkere Element.²

Nicht der christliche Glaube verfiel seit den sechziger und siebziger Jahren – vielmehr verfiel der Glaube an den Marxismus-Leninismus. In den siebziger Jahren war der Kommunismus in Osteuropa keine siegreich voranschreitende Bewegung mehr, sondern nur noch ein von Skepsis und Augurenlächeln umgebenes Machterhaltungskartell. Der marxistische Glaube fand keine verlässlichen Zeugen mehr. Aufschlussreich für diese Entwicklung sind die Biographien und die Äußerungen ehemals kommunistischer Intellektueller wie Djilas, Kolakowski, Machovec, Sacharow: Sie alle wandten sich in jenen Jahren ab von dem «Gott, der keiner war».³

2. Weniger spektakulär, aber nicht weniger nachhaltig waren die Entwicklungen, die im Süden, Norden und Nordwesten Europas in Gang kamen. In diesen Ländern lebte das ältere Prinzip der Staatsreligion in katholischer, protestantischer und anglikanischer Umgebung fort – in Kirchen, die, zumindest nominell, noch 90 bis 100 Prozent der Bevölkerung umfassten, in die man z.T. kraft Landesverfassung hineingeboren wurde und die in der Öffentlichkeit vielfach eine monopolähnliche oder jedenfalls privilegierte Stellung einnahmen (z.T. mit deutlicher Benachteiligung von Andersgläubigen oder Dissidenten). Im katholischen Süden war der «christliche Staat» in der Nachkriegszeit zunächst noch einmal gefestigt worden – so in der italienischen Verfassung von 1948 und im spanischen Konkordat von 1953. Ähnliches galt auch für die Kirchen Skandinaviens und Großbritanniens – so rechneten die Labourreformen nach 1945 noch fest mit den Geistlichen als weltlichen Funktionsträgern. In den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg amtierten skandinavische und englische Pfarrer als öffentliche Urkundsbeamte, sie führten gleichberechtigt mit den weltlichen Standesbeamten die Standesregister, beglaubigten Unterschriften, stellten Führungszeugnisse aus – ehrwürdige Denkmäler mittelalterlicher, den Staat umgreifender kirchlicher Verwaltung in einer gänzlich säkularisierten Umwelt⁴.

Zuerst verlor das Modell der Staatsreligion in der katholischen Welt seine Gültigkeit. Mit dem Zweiten Vaticanum war es endgültig obsolet geworden. Spanien rückte 1977, Italien 1984 von ihm ab (es folgten lateinamerikanische Länder). Heute gibt es auf der ganzen Welt kein einziges Land mehr, in dem der Katholizismus Staatsreligion (oder gar Staatskirche) ist. An die Stelle der Einheit von Staat und Kirche ist ein auf dem Prinzip der Religionsfreiheit basierendes Trennungs- oder Paritätssystem getreten. «Individuelle Religionsfreiheit und korporativ-institutionelle Kirchenfreiheit im Rahmen des *iustus ordo publicus*» eines Gemeinwesens sind jetzt als die naturrecht-

lichen, offenbarungstheologisch mitbegründeten Fundamentalprinzipien einer rechten staatskirchenrechtlichen Ordnung anerkannt»⁷.

Nicht ganz so radikal war der Wandel im nordeuropäisch-protestantischen Staatenkreis. So gibt es bis heute in den skandinavischen Ländern Staatskirchen (oder wie sie amtlich heißen: Volkskirchen) mit privilegierter Stellung in der Öffentlichkeit. Sie werden regiert von Monarchen und Parlamenten. Eigenständige kirchliche Organe, soweit überhaupt vorhanden, haben meist nur beratende Kompetenzen⁸. So fällt die Entscheidung über wichtige kirchliche Fragen oft religiös neutralen, agnostischen oder offen antiklerikalen Personen zu. Dies wurde so lange nicht als störend empfunden, als man damit rechnen konnte, dass die überwiegende Bevölkerungsmehrheit der Kirche angehörte. Mit der fortschreitenden Entchristlichung änderten sich jedoch die Verhältnisse, und gerade von überzeugten Christen wurde die Herrschaft des Staates über die Kirche zunehmend als Last und als Gefahr empfunden. Auch für den Staat selbst erwies sich die weitreichende Mitverantwortung bei der Leitung der Kirche als problematisch, da sie eine zeitraubende Einarbeitung in kirchliche Verhältnisse nötig machte und überdies die Regierung ständig in innerkirchliche Parteiungen hineinziehen drohte.

Daher haben sich vor allem die skandinavischen Staaten in der Nachkriegszeit allmählich von den Prinzipien der Staatsreligion wegbewegt. Allen Religionen wurde Toleranz gewährt. Die verfassungsmäßigen Privilegien des lutherischen Bekenntnisses wurden eingeschränkt und sollen in mehreren Staaten bis zum Jahr 2010 ganz fallen.

Verhaltener sind die Reaktionen in England und Schottland. Auch dort haben die kritischen Stimmen gegenüber der Staatsabhängigkeit der «established church» in den vergangenen Jahrzehnten kräftig zugenommen. Sie haben jedoch bisher noch nicht zu einer grundlegenden Veränderung der alten Kirchenverfassung geführt. Bleibt es auch in den kommenden Jahren dabei, so werden die «Church of England» und die «Church of Scotland» die wohl letzten Staatskirchen der westlichen Welt in der Geschichte sein.

3. Eine Erosion der überlieferten Formen machte sich jedoch auch auf der Gegenseite bemerkbar: beim Trennungssystem. Erschien die Trennung von Staat und Kirche früher als «natürliches Ziel» der staatskirchlichen Entwicklung⁹, so ist dieses Modell heute sowohl in seinem Ursprungsland Nordamerika wie auch in anderen Ländern Zweifeln und kritischen Fragen ausgesetzt. Die Übersteigerung der antikirchlichen Dynamik des Trennungsgedankens in den modernen Totalitarismen hat einen Rückschwung des Pendels herbeigeführt und die radikalen Formen der Trennung zumindest innerhalb des westlichen Staatenbereichs entschärft, teilweise sogar abgebaut.

Das Musterbeispiel ist Frankreich. Trotz der programmatischen Erklärung der Vierten Republik zu einer «*république laïque*» (1946) hat sich die Praxis des Trennungsregimes in den letzten Jahrzehnten weitgehend entspannt. Das zeigte sich bereits in der 1949 einsetzenden Neuordnung der Militärseelsorge; es setzte sich fort in der Einbeziehung der katholischen Geistlichen in das Sozialversicherungsgesetz (1950), in der Einräumung von Sendezeiten für die Kirchen im staatlichen Rundfunk und in der langsamen, aber nachdrücklichen Entschärfung im Bereich der Schulpolitik. Bereits Ende der fünfziger Jahre begann man von einem «*concordat de séparation*» zu sprechen. Doch ist es weder in der Vierten noch in der Fünften Republik zu einer staatlichen Initiative bezüglich einer Neuregelung der staatskirchlichen Verhältnisse gekommen. Der Grund ist deutlich: Frankreich könnte für den Fall eines künftigen Konkordats keine wesentlichen Wünsche der römisch-katholischen Kirche mehr erfüllen, die wichtigsten sind bereits erfüllt, und dies, ohne dass der Staat hierfür nennenswerte Gegenleistungen erlangt hätte. Im Gegenteil: Infolge der verfassungsbedingten kirchenpolitischen Abstinenz des Staates ist «Rom» in Frankreich, was die Ernennung der Bischöfe, die Zuständigkeiten des Nuntius usw. angeht, unendlich mächtiger als z.B. in einem Konkordatsland wie Deutschland, wo der Heilige Stuhl vom Mitentscheidungsrecht der Domkapitel bis zum Amtseid der Bischöfe an Regularien gebunden ist.

Hier wird ein spezifisches Dilemma der Trennungspolitik deutlich. Der laizistische Staat kann zwar der Kirche ihren öffentlich-rechtlichen Status nehmen, er kann jedoch – ein bestimmtes rechtsstaatliches Minimum vorausgesetzt – nicht verhindern, dass sie sich auch als private Körperschaft, gestützt auf den Freiheits- und Gleichheitsgrundsatz, kraft ihrer Zahl, des Zusammenhalts ihrer Mitglieder und der Universalität ihrer Ziele wirksam zu entfalten und so *via facti* zu einer öffentlichen Macht zu werden vermag. Er kann Kirche und Staat positivistisch zu scheiden versuchen, aber die Wirklichkeit des sozialen Lebens mit ihren zahlreichen Verflechtungen wird sich gegenüber diesem Trennungskonzept immer wieder durchsetzen, ohne dass der Staat hierauf einen Einfluss hätte. Die alte Trennungsidee setzt im Grund den seiner selbst gewissen, von einem laizistischen Sendungsgefühl durchdrungenen Kulturstaat des 19. Jahrhunderts voraus: Nicht zufällig war der auf Comte und die radikale Phase der Französischen Revolution gestützte weltliche Moralunterricht das Kernstück der «*école laïque*» Ferrys und Combes'. Davon ist heute wenig übriggeblieben; der Begriff der *laïcité* hat seine alte missionarische Kraft verloren; und die staatliche Schule spiegelt den Zerfall des liberalen Fortschrittsglaubens besonders deutlich wider, so dass sie als Gegenspielerin der christlichen Überlieferung kaum mehr in Frage kommt.

II. 1989/90: DIE NEUEN GEGEBENHEITEN

Seit den Ereignissen von 1989/90 leben alle christlichen Bekenntnisse im wiedervereinigten Europa unter den Bedingungen der Religionsfreiheit. Die lange Kette der Religionsverfolgungen durch totalitäre Regime scheint beendet zu sein. Die Kirchen müssen sich nicht mehr der Konkurrenz «säkularer Religionen» erwehren. Aber das «größere Europa hat für die Kirchen in Ost und West auch neue Herausforderungen gebracht: sie müssen sich aufs neue ihrer Identität versichern, auch im Verhältnis zu Nation und Staat; die ökumenische Zusammenarbeit muss auf neue Fundamente gestellt werden; und die Auseinandersetzung mit der säkularen Kultur und mit den Widersprüchen des Säkularismus hat sich an vielen Orten verschärft. Die christlichen Kirchen sind aufgefordert, stärker als bisher in europäischen Kategorien zu denken und im Dialog miteinander neue Konzepte der Mission, der Evangelisierung zu entwickeln, die der Gefahr des Glaubensschwundes entgegenwirken.

Der Umbruch des Jahres 1989/90 hat die konfessionelle Landkarte Europas nicht unerheblich verändert. So endete für die Evangelische Kirche in Deutschland mit der staatlichen Wiedervereinigung eine Zeit schmerzlicher geographischer und politischer Isolierung. Die «Stammlande der Reformation» kehrten in das gemeinsame Vaterland zurück. Eisleben und Wittenberg, Magdeburg und Eisenach gehörten wieder zum ganzen Deutschland, nicht mehr nur zum Teilstaat DDR. Eine doppelte Hypothek verschwand: im Westen ein seit den fünfziger Jahren immer wieder artikulierter protestantischer Vorbehalt gegenüber der Bundesrepublik und ihrer Politik der Westintegration; im Osten die Gefahr der Vereinnahmung des Luther-Erbes durch den Staat im Zeichen einer sich schärfer ausprägenden DDR-Identität. Durch die Wiedervereinigung änderte sich auch die Zahlenrelation der Konfessionen in Deutschland: standen 1987 in der alten Bundesrepublik 25 413 000 Protestanten 26 232 000 Katholiken gegenüber, so wies das wiedervereinigte Deutschland eine protestantische Bevölkerungsmehrheit von rund drei Millionen auf. Das Gefühl gewachsener Stärke verband sich mit dem Stolz darüber, dass viele Protestanten in der DDR zur friedlichen Revolution, die zum Einsturz der Mauer führte, mit Gottesdiensten und Gebeten, Prozessionen und Demonstrationen beigetragen hatten.

Im gleichen Zug jedoch, in dem die evangelische Konfession die stärkste in Deutschland wurde, wurde die katholische Konfession die stärkste in Europa. Im wiedervereinigten Europa (diesseits des Urals) leben heute 520 Millionen Menschen; davon sind rund die Hälfte (255 Millionen oder 49%) Katholiken, 99 Millionen (19%) Orthodoxe, während auf die Kirchen der Reformation (mit Einschluss der Anglikaner) 83 Millionen (16%) entfallen.

Mit überraschender Deutlichkeit traten nach 1989/90 die alten, vom Kommunismus zurückgedrängten, aber nie ganz zerstörten religiösen Strukturen Osteuropas neu hervor: die Orthodoxie in Russland, der Ostukraine, Weißrussland, Bulgarien, Rumänien, Serbien; die katholische Kirche in der Westukraine, Litauen, Polen, Ungarn, der Slowakei und Teilen Tschechiens; die Gebiete evangelischer Dominanz in Teilen Rumäniens, Ungarns, Tschechiens und in den östlichen deutschen Bundesländern¹¹. Die christliche Vergangenheit Mittel- und Osteuropas – deutlich ans Tageslicht getreten seit den achtziger Jahren – könnte eine verbindende Kraft für die auseinanderstrebenden Regionalismen und Nationalismen der postkommunistischen Ära sein. Tatsächlich aber sind die christlichen Konfessionen an vielen Orten zerstritten – und besonders in Ost- und Südosteuropa werden die politischen Auseinandersetzungen durch religiöse Traditionen keineswegs gemildert, sondern im Gegenteil verschärft.

Mit dem Sturz des Kommunismus war die Teilung Europas beendet. Der alte Kontinent, lange Zeit gespalten zwischen Ost und West, wurde erneut in seiner geistigen und kulturellen Einheit sichtbar. So wurden das »größere Europa«, das »gemeinsame europäische Haus« zu Schlüsselbegriffen europäischer Politik in den Neunzigerjahren des 20. Jahrhunderts. Wie haben die Kirchen auf diese neue Lage reagiert? Wie haben sie sich in den neuen Verhältnissen eingerichtet?

1. Am schnellsten fand sich die katholische Kirche aufgrund ihrer straffen Leitungsstruktur und ihrer Präsenz in beiden Teilen Europas zurecht. Sie trat bereits im November/Dezember 1991 mit einer Römischen Bischofssynode für Europa auf den Plan – es war das erste Mal in der Geschichte dieser Institution, dass Vertreter der Bischofskonferenzen eines ganzen Kontinents zusammengerufen wurden. Die Bischofssynode stand unter dem Leitwort »Damit wir Zeugen Christi sind, der uns befreit hat«; in der Diskussion traten vor allem drei Themen hervor: die Befreiung Osteuropas, der Dialog mit der säkularen Kultur und die Neu-Evangelisierung Europas. Vor allem das letzte Thema rückte in den Mittelpunkt; es war das alle Gruppen verbindende Element. Dagegen war die Neigung, sich auf einen vertieften Dialog mit westlicher Kultur, westlichem Pluralismus einzulassen, bei der Synode von Anfang an nicht sehr groß¹².

Die Versammlung war sich darüber einig, dass eine solche Neu-Evangelisierung keine Restauration eines vergangenen Europa sein sollte – keine novalishafte Beschwörung einer die Kirchen und Konfessionen überragenden »Christenheit«. Dass Dialog und Zusammenarbeit mit allen christlichen Kirchen und mit den Juden nötig seien, wurde ebenso betont wie die gemeinsame Verantwortung aller, die an Gott glaubten, für die Geschichte dieser Welt. Man erwog viele mögliche Wege der Neu-Evangeli-

sierung in Familien, Gemeinden, Gesellschaft und würdigte insbesondere die Zeugnisse der jüngst vom Kommunismus befreiten Kirchen. Ein Schweizer Bischof brachte «Neu-Evangelisierung» lapidar in drei Sätzen auf den Punkt: «Ein neues Europa evangelisieren: ja! Ein anderes Evangelium verkünden: nein! Das Evangelium anders verkünden: ja!»¹³

Aber konnte man eine solche Neu-Evangelisierung Europas ins Auge fassen ohne sorgfältige Absprache mit den anderen christlichen Konfessionen des Kontinents? Musste ein solcher Vorstoß ohne Absicherung, ohne «ökumenisches Netz» nicht zu gefährlichen Risiken, zu Misstrauen, Missverständnissen, Gegenreaktionen führen? Schon im Vorfeld der Römischen Synode hatten die orthodoxen Kirchen Russlands, Serbiens, Rumäniens, Bulgariens und Griechenlands die Einladung nach Rom zurückgewiesen; sie kritisierten das Wirken der unierten Kirchen in der Ukraine und Rumäniens und die Errichtung katholischer «Parallelstrukturen» in den Ländern orthodoxer Tradition. In all dem sahen sie «Proselytismus» – einen unnötigen und verstimmenden Fall von «Christenmission»¹⁴. Auch die Kirchen reformatorischer Tradition – auf der Synode durch Delegierte anwesend – erinnerten an die Notwendigkeit ökumenischer Verständigung; eine Neu-Evangelisierung sei ohne solche Vorgaben wenig aussichtsreich. Es zeigte sich, dass man katholischerseits in der Euphorie des Aufbruchs die Empfindlichkeiten und Bedenken der Schwesterkirchen zu wenig vorausgesehen hatte.

2. So hatten die beiden Treffen der Evangelischen Kirchen Europas und der Orthodoxie, die im März 1992 der Römischen Synode folgten, nicht nur den Charakter einer «Ortsbestimmung» der beiden Kirchen im Hinblick auf das aktuell gewordene europäische Thema. Sie hatten auch einen «positionellen» und streckenweise einen abwehrenden, abgrenzenden Akzent. Sie sollten eine Antwort geben auf das, was man protestantischer- und orthodoxerseits als ein «Vorpreschen» der Katholiken empfand. Notwendigerweise geriet dabei das «gemeinsame Haus» der Konfessionen in Europa ein Stückweit aus dem Blick.

Um eine sachliche Klärung der evangelischen Position bemühte sich die Botschaft, welche die «Europäische Evangelische Versammlung» im März 1992 in Budapest «An die Evangelischen Christinnen und Christen, Gemeinden und Kirchen in Europa» richtete¹⁵. Auch diese Versammlung war ein Novum – sie war in ihrer Zusammensetzung das erste europäische evangelische Treffen seit den Tagen der Reformation. Es ging darum, das eigene Profil zu schärfen, die «Kenntlichkeit» als evangelische Konfession hervorzuheben. Dabei wurden Defizite der innerprotestantischen Ökumene sichtbar. Die Frage tauchte auf, was denn nun die Protestanten in Europa innerlich zusammenhielt¹⁶.

Auf der Suche nach dem – in Hinblick auf Europa – spezifisch Evangelischen setzte das Budapester Treffen zwei deutliche Akzente. Einmal betonten die Protestanten, ähnlich wie die Katholiken, die Chancen des neuen Aufbruchs, sie drückten ihre Freude darüber aus, dass der Eiserne Vorhang zerrissen sei, und bekundeten ihre Bereitschaft, Verantwortung für die Zukunft Europas zu übernehmen. Sodann aber verwiesen sie – und darin lag ein Unterschied zur katholischen Synode – auf ein doppeltes geschichtliches Erbe hin, das es fruchtbar zu erhalten gelte: «Wir sind in der Tradition der Reformation verwurzelt und durch die Tradition der Aufklärung mitgeprägt. Wir werden aus der Spannung zwischen Glauben und Vernunft nicht entlassen. Der Christus-Glaube trägt und erleuchtet die Vernunft, wie umgekehrt die Vernunft den Glauben kritisch begleitet. Diesem Erbe haben wir uns in Auseinandersetzung mit den Widersprüchen des Säkularismus zu stellen»¹⁷.

Demgegenüber blieb die Orthodoxie in ihrer ersten Stellungnahme im Panorthodoxen Treffen in Istanbul hinter der Deutlichkeit der katholischen und evangelischen Stellungnahmen zurück¹⁸. Durch den Text geht ein bald klagender, bald anklagender, durchweg apologetischer Ton. In der Sicht der Oberhäupter der orthodoxen Kirche gab der Zusammenbruch des Kommunismus nicht den Weg frei in eine neue Zukunft, in ein brüderliches Zusammenwirken der Kirchen; vielmehr wurde die neue Lage vor allem als Bedrohung für die Orthodoxie empfunden, die nun mit westlichem Säkularismus und katholischen und protestantischen «Missionsansprüchen» konfrontiert werde¹⁹.

So schuf der Fall der Mauern zwar freies Geleit für Religion und Kirchen in Europa. Zugleich aber löste er innerhalb der Kirchen eine neue intensive Suche nach Identität, Erkennbarkeit, konfessionsspezifischem Besitz aus – eine Entwicklung, welche die bisher geübte ökumenische Praxis vor neue und harte Proben stellt. Zahlreiche Konfliktfelder sind neu entstanden (vor allem in Südosteuropa). Das Verhältnis von Orthodoxie und katholischer Kirche hat sich zumindest auf der Ebene der Kirchenleitungen eher verschlechtert als verbessert²⁰. Auch zwischen Katholiken und Protestanten stagniert die Ökumene – zumindest gibt es kaum gemeinsame Initiativen in bezug auf das europäische Thema. Ein ökumenisches Nachdenken darüber, wie das Verhältnis von Kirche und Staat im künftigen Europa sich entwickeln könnte, fehlt weithin.

III. DIE KIRCHEN IM KÜNFTIGEN EUROPA

Die Europäische Gemeinschaft reagierte auf die Vorgänge in Osteuropa in den Jahren nach 1989/90 nicht mit einer Verlangsamung, sondern mit einer Beschleunigung des Integrationstempos. Das war im Grunde richtig, brachte

aber auch Probleme mit sich. Erstmals verbreitete sich nicht nur in Großbritannien, sondern auch in den klassischen Europa-Nationen Frankreich und Deutschland eine gewisse Europa-Skepsis. Viele fühlten sich durch Gangart und Tempo überfordert. Der Ruf nach parlamentarischer und demokratischer Legitimation wurde lauter. Die Demokratiedefizite einer von überlegenen Technokraten vorangetriebenen Integration traten ins öffentliche Bewusstsein. Erst mit der geglückten Einführung des EURO im Jahr 2002 war die Krise vorläufig überwunden. Jedoch trat nun unvermeidlich die Frage der Verfassungsstruktur des künftigen Europa in den Vordergrund.

Die Strukturdebatte im Westen verband sich mit der Osterweiterung der Europäischen Union, die in den Jahren nach 1990 ins Zentrum der Unionspolitik rückte. Es ging um den endgültigen Abbau der Teilungen der Nachkriegszeit, um ein neues Gefühl europäischer Zusammengehörigkeit. Sollte Osteuropa nach dem Fall der Mauern eine europäische Zukunft haben – oder nur eine postkommunistische? Sowohl vom Sicherheitsbedürfnis der osteuropäischen Länder wie von ihrer kulturellen Zugehörigkeit her war ihr rascher Beitritt zur Union wünschenswert. Jedoch warf die Osterweiterung schwerwiegende wirtschaftliche Fragen auf, die bis zur Stunde nicht völlig gelöst sind.

Für die Kirchen hatten diese Debatten eine doppelte Konsequenz: Einerseits rückten sie jetzt ins Blickfeld der europäischen Verfassungsdiskussion; die Frage tauchte auf, ob und wie Europa von Kirche und Religion Kenntnis nehmen sollte. Andererseits erweiterte sich mit den beitragswilligen osteuropäischen Staaten auch das Spektrum der Kirchenformen. Orthodoxe und Unierte traten in die Diskussion ein – neben den Katholiken, Protestanten, Anglikanern, die bis dahin allein im Blick der Unionspolitik gestanden hatten. Wie sollten sich die Kirchen Europas in das künftige Integrationsgeschehen einfügen? Was konnten sie erwarten, und was mussten sie fürchten? Konnten sie selbst den Lauf der Dinge beeinflussen, und wenn ja, auf welche Weise?

Ein Einheitsmodell von Staat und Kirche in Europa gab und gibt es nicht. Es zu forcieren wäre vergebliche Mühe. Nirgends hat sich die europäische Geschichte breiter und reicher verzweigt als auf dem Gebiet der Beziehungen von Staat und Kirche. Welche gewaltigen Unterschiede liegen auch heute noch zwischen den Kirchen des europäischen Nordens in ihrer fast mittelalterlichen Gestalt, den aus dem Laizismus hervorgegangenen Trennungsformen der romanischen Länder (vor allem Frankreichs) und den mannigfachen, zwischen Trennung und Koordination liegenden Gestalten der deutschsprachigen Länder! Wer hier vereinheitlichen wollte, würde an den Kern der jeweiligen nationalen Geschichte rühren. Daher muss hier das Subsidiaritätsprinzip gelten: da kein Regelungsbedarf besteht (und die

Europäische Union auch keine Regelungskompetenz besitzt), wird das Staat-Kirche-Verhältnis in der Europäischen Union vorläufig (und auf lange Frist) seine deutschen, französischen, englischen, italienischen (und künftig seine polnischen, ungarischen, rumänischen, tschechischen und slowakischen) Formen behalten. Nicht einmal die Bekenntnisformen werden voraussichtlich, was das Verhältnis zum Staat angeht, europaweit einheitlich verfasst sein: Zwischen dem Protestantismus in Ungarn, in Rumänien und dem in Norwegen oder Schottland wird es in dieser Hinsicht wenig Gemeinsamkeiten geben – und Ähnliches gilt vice versa auch von den europäischen Katholizismen (und natürlich vor allem von den ohnehin autokephal verfassten orthodoxen Kirchen) des Kontinents.

Man sollte freilich nicht übersehen, dass die Kirchen seit der Einheitlichen Europäischen Akte von 1986 von der Rechtsetzung und Rechtsprechung der Europäischen Union zumindest indirekt – in einigen Fällen sogar direkt – betroffen sind²¹. Die Berührungen sind vielfältig – ich nenne nur die wirtschaftliche Tätigkeit der Kirchen (man denke z.B. an Kloster⁺güter!), an den Datenschutz, den Umweltschutz, an caritative Aktivitäten, soziale Einrichtungen usw. Die Vereinbarungen von Maastricht, Amsterdam und Nizza haben die Kompetenzen der Europäischen Union vor allem im Bereich der Bildung, aber auch des Arbeits- und Sozialrechts erweitert. Unter anderem besitzt die Gemeinschaft die Kompetenz zur Angleichung der indirekten (nicht der direkten!) Steuern. Auch ist offen, wie weit die Spielräume, welche z.B. das Arbeitsrecht in verschiedenen Ländern den Kirchen bietet, in künftigen europäischen Regelungen erhalten bleiben werden.

Zu ängstlicher Sorge besteht für die Kirchen gewiss kein Anlass. Der Prozess der europäischen Integration bietet ihnen viele Chancen. Dass Großvorhaben ausgeschrieben werden müssen, dass die Normen des Datenschutzes zu beachten sind, dass die Kirchen sich an die Freizügigkeit der Arbeitnehmer in den europäischen Staaten halten müssen – das alles ist keine Belastung oder gar Gefährdung ihrer Position. Im Gegenteil: Die Freizügigkeit von Arbeitnehmern und Dienstleistungen gibt den Kirchen die Möglichkeit, in allen europäischen Mitgliedstaaten tätig zu sein, ohne Diskriminierungen befürchten zu müssen.

Gleichwohl könnten (und sollten!) die europäischen Kirchen im Prozess der europäischen Integration deutlicher und unverwechselbarer in Erscheinung treten. Sie sollten den Integrationsprozess nicht einfach passiv über sich ergehen lassen; sie sollten ihn aktiv, mit eigenen Beiträgen und Initiativen, mitgestalten. Das gilt vor allem für die Kirchen West-, Nord- und Südeuropas. Von den orthodoxen Kirchen des Ostens fehlen einstweilen noch die europapolitischen Signale. Auf die Dauer wird jedoch auch dort der manchmal larmoyante Rückzug auf nationale Traditionen nicht das letzte Wort sein können. Langfristig werden Christen und Kirchen auch

dort daran gemessen werden, ob sie imstande sind, in der posttotalitären Welt neue Lebensmöglichkeiten, neue Perspektiven der Hoffnung zu erschließen. Dazu gehört nicht zuletzt die Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit: Da die totalitären Systeme oft den Charakter «säkularer Religionen» hatten, da sie vielfältig in die Psyche der Menschen eingriffen, kann auch die Befreiung von ihnen nicht stattfinden, ohne dass jene Tiefenschicht erreicht wird, in der sich Abkehr und Umkehr (*metanoia*) vollzieht – und hier ist der Beitrag der Kirchen unentbehrlich.

Wie könnte die Europäische Union von den Kirchen in angemessener Weise Notiz nehmen? Die bisherigen Versuche sind verständlicherweise tastend, probierend, von Vorsicht geprägt. So gibt es in der Schlussakte des Amsterdamer Vertrags einen Kirchenartikel, der in allgemeiner Form den Kirchen den «Respekt der Gemeinschaft» bezeugt: «Die Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und lässt ihn unangetastet. Ebenso achtet die Union den Status von weltanschaulichen und nichtkonfessionellen Organisationen»²². Die Formulierung ist natürlich ein Kompromiss – sie will sich keineswegs festlegen in der Frage, was Kirchen «eigentlich» sind, sie lässt fast keinen Nachbarbegriff von Kirchen aus, und vor allem vermeidet sie peinlich den Eindruck, die Freiheit des Glaubens enge die Freiheit des Nichtglaubens ein. Die in den Mitgliedstaaten geltenden Kirchenartikel sollen nicht angetastet werden. Kirchenpolitik und Kirchenverwaltung – und erst recht die Kirchengesetzgebung – sollen «Hausgut» der einzelnen Nationen bleiben. Eine «europäische Kirchenpolitik» ist nicht in Sicht – und wird auch gar nicht intendiert. Es gibt – das lässt der Text erkennen – weder eine europäische Religion noch eine einheitliche Kirchen-Form. Es ist mit der Kirchenpolitik ähnlich wie mit der Bildungspolitik: Es gibt wohl Einzelzüge, die in den verschiedenen Staaten gemeinsam sind – aber es gibt kein die Staaten übergreifendes Modell einer «europäischen Bildung». Allenfalls wird man sich auf Minima eines europäischen Bildungsbegriffs einigen können: auf die Bedeutung von Griechentum, Römertum, jüdisch-christlicher Tradition, auf Humanismus und Aufklärung, auf den Ausgleich zwischen Reich und Arm, Natur und Technik, Kapital und Arbeit usw. Wer konkreter werden will, ist auf nationale und regionale Artikulationsfelder angewiesen. In der Europäischen Union sind die «Grundwerte» – auch die christlichen – mehr implizit als explizit vorhanden; sie zu explizieren würde im Augenblick eher Streit hervorrufen und die vorhandenen Gemeinsamkeiten gefährden.

Das hat sich in jüngster Zeit beim Streit um den Namen Gottes und um das «religiöse Erbe» Europas in der Grundrechtscharta der Europäischen Union gezeigt. Es war nicht möglich – wie es mehrere Länder vorschlugen – sich auf die Formulierung «religiöses und sittliches Erbe» zu einigen. Vor

allem die französischen Vertreter legten gegen das Wort «religiös» ihr Veto ein. Man einigte sich schließlich darauf, von einem «patrimoine spirituel et moral» zu sprechen. Immerhin wurde den Deutschen die Formulierung erlaubt: «In dem Bewusstsein ihres geistig-religiösen und sittlichen Erbes»²³. Die leidenschaftlich über Tage hin geführte Diskussion – gelegentlich unterbrochen durch Interventionen von höchster Stelle²⁴ – erinnerte gelegentlich an Religionsgespräche im älteren Europa oder an die Querelen zwischen Ost- und Westkirche um das «filioque». Sie zeigte, dass die Verfechter einer «invocatio Dei» im gegenwärtigen Europa über keine Mehrheit verfügen, dass jedoch auch die Vertreter laizistischer Positionen isoliert sind und sich allenfalls auf Argumente der Tradition und Pietät berufen können.

Versuchen wir zusammenzufassen und ein vorläufiges Fazit zu ziehen. Es ist deutlich geworden, dass die Fragen von Kirche und Staat im künftigen Europa in hohem Maß von der – sehr unterschiedlichen – Lage der einzelnen christlichen Kirchen abhängen:

1. Die Orthodoxie hat das europäische Thema noch kaum entdeckt. Mental lebt sie überwiegend noch in der altkirchlichen Welt der klassischen Patriarchate – und aktuell hat sie sich noch kaum von Staat, Volk, Nation gelöst. Der Wegfall der bevormundenden politischen Aufsicht hat die orthodoxen Kirchen Russlands, Serbiens, Rumäniens, Bulgariens zwar ihrer grundlegenden Bestimmung zurückgegeben. Sie hat jedoch auch viele Unsicherheiten und Zweifel hinterlassen. Angesichts der wenig ausgeprägten panorthodoxen Gemeinsamkeiten ist die alte privilegierte Verbindung mit Volk und Nation in der Orthodoxie nach wie vor die Hauptklammer des Zusammenhalts. Die Existenz anderer Religionen und Konfessionen, ihre zunehmend stärkere Präsenz auf dem gleichen – wie man es neuerdings nennt – «kanonischen» Territorium wird überwiegend als unerlaubte «Christenmission» und «Pro-selytenmacherei» empfunden. Nicht selten begegnet westlichen Christen hier ein ausgeprägter, religiös motivierter Nationalismus, oft gepaart mit deutlicher Ablehnung westlicher Werte; diese werden als säkularer Einbruch, als Anschlag auf die Traditionen der Rechtgläubigkeit gesehen.

2. Der Protestantismus hat durch die deutsche Wiedervereinigung seinen alten Schwerpunkt in den Ursprungsländern der Reformation zurückgewonnen. Er ist jedoch in Gesamteuropa in die Minderheit geraten. So hat er in den letzten Jahren die alten Verbindungen mit den protestantischen Kirchen des Nordens und Westens, mit den USA, Großbritannien, Skandinavien neubelebt. Zu seinem neugeschärften Profil gehört das besonders in Deutschland treu bewahrte Luthererbe ebenso wie die auf Calvin und auf angelsächsische Anstöße zurückgehenden Traditionen des Widerstands und der politischen Demokratie.

3. Auch im europäischen Katholizismus sind heute divergierende Kräfte wirksam: ein stärker volkskirchliches Element in Polen, Litauen, Kroatien, Slowenien, der Slowakei, Irland – in blasserer Form auch in Spanien und Italien; eine an Literatur und Wissenschaft orientierte Intellektualität wie in den französischen Eliten; die Erfahrung langen Zusammenlebens mit den Protestanten in Deutschland, den Benelux-Staaten, Großbritannien; endlich die noch immer zu wenig ins allgemeine Bewusstsein gedrungene Eigenart der mit Rom Unierten in Ostpolen, der Westukraine, Weißrußland und anderen mitteleuropäischen Ländern – einer Kirchenfamilie, bei der sich ostkirchliche Form und römisches Selbstverständnis verbinden.

Mit anderen Worten: «Religion» existiert in Europa nur im Fragment – in bruchstückhaften, zusammengesetzten Formen. Ein «christliches Abendland» gibt es längst nicht mehr. (Allenfalls islamische Staaten – oder in der Europäischen Union ansässige Muslime – empfinden es gelegentlich noch so!). Aber auch das Fragmentarische kann in einer pluralistischen Welt Anziehungskraft gewinnen und Bedeutung entfalten. Voraussetzung ist freilich, dass jeder Teil seine Unvollständigkeit, seine Ergänzungsbedürftigkeit zu spüren beginnt.

In diesem Sinn hätten in der gegenwärtigen Situation vor allem die Kirchen in West- und Osteuropa voneinander zu lernen. Dies ist auch die Voraussetzung dafür, dass die Europapolitik in stärkerer Weise von christlichen Überlieferungen Notiz nimmt und Gebrauch macht. Die Kirchen in Ost und West haben – jede für sich – wichtige Botschaften zu vermitteln. Sie bedürfen jedoch auch wechselseitiger Ergänzung – heute weit mehr als früher. Im Westen haben Protestanten und Katholiken die pluralistischen Lektionen der Moderne gelernt (oder sie sind jedenfalls dabei, es zu tun). Im Osten steht dieser Lern- und Vermittlungsprozess zum größten Teil noch aus. So muss die Orthodoxie z.T. erst jene «Außenwerke» aufbauen und entwickeln, auf denen die Kraft der westlichen Kirchen liegt: Diakonie, Kirchenrecht, Selbständigkeit gegenüber dem Staat, eigene Soziallehren, eine eigene gesellschaftliche Praxis. Umgekehrt sollten die westlichen Kirchen von den östlichen das lernen, was sie selbst in zu geringem Maße haben: das patristische und mystische Erbe, die unbedingte Gottesliebe, die Präferenz von Gottesdienst und Liturgie. Es geht um jenen glühenden Kern, ohne den alle «Außenwerke» des Christentums – mögen sie noch so eindrucksvoll und «effizient» sein – leer und äußerlich bleiben müssen.

Innerhalb des sich wiedervereinigenden Europas steht also eine neue Begegnung der christlichen Kirchen an. Hierzu müssen viele Widerstände weggeräumt, viele Fremdheitsgefühle und Abneigungen überwunden werden. Ein neugieriges Interesse am Anderen muss sich entwickeln – ein Gefühl dafür, dass Europa nicht nur verbunden ist durch die Kultur des Humanismus, der Aufklärung und der Menschenrechte, sondern auch durch das gemeinsame Erbe christlicher Erziehung.

Solche Neugier aufeinander ist die Voraussetzung dafür, dass Europa nach jahrzehntelanger Spaltung endlich wieder «mit beiden Lungen atmen» und seine «Muttersprache, das Christentum» aufs Neue lernen kann (Johannes Paul II.)²⁵. Der Weg dahin wird freilich nicht einfach, er wird lang und mühsam sein.

ANMERKUNGEN

¹ Dies gelang nicht in Jugoslawien und Polen, jedoch zu einem erheblichen Teil in Ungarn und in der Tschechoslowakei.

² Stanislaw Stomma, einer der frühesten und mutigsten polnischen Kritiker der Kommunisten, sprach im Sejm am 8. Januar 1961 drastisch von dem Versuch der Partei, Kirche und Katholizismus auf konservative Positionen abzudrängen, die Kirche «einzumotten» (Tygodnik powszechny, Krakau, 8. Januar 1961). Diese Politik der «Musealisierung» der Kirche wurde durch das Zweite Vaticanum – und einige Zeit später durch den polnischen Papst! – empfindlich gestört.

³ Diese Bewegung stand in denkwürdigem Kontrast zur Spätblüte des Marxismus in der west-europäischen Intelligentsia der sechziger und siebziger Jahre. Ein Beispiel: Als Leszek Kolakowski 1970 in Frankfurt am Main auf Vorschlag von Jürgen Habermas Nachfolger Theodor Adornos werden sollte, protestierte die Fachschaft des Philosophischen Seminars gegen seine mangelnde marxistische Linientreue und verhinderte die Berufung.

⁴ Bemerkenswerte Einsichten vermittelt das im Oktober 1978 begonnene «Warschauer Tagebuch» des polnischen Romanciers Kazimierz Brandys, das von 1978 bis 1981 (Proklamation des Kriegsrechts!) reicht. Dort die Schilderung des in der polnischen Hauptstadt landenden Papstes und der «sich zu ihm erhebenden rauschhaften Hoffnung des Polentums» – doppelt aufschlussreich im Munde eines agnostischen Schriftstellers, der sich noch in den sechziger Jahren zur Haltung eines «heroischen Opportunismus» bekannt hatte (Warschauer Tagebuch. Die Monate davor, Frankfurt am Main 1984, 101f.).

⁵ Man denke, um nur drei charakteristische Namen zu nennen, an Michail Gorbatschow, Vaclav Havel und György Konrád.

⁶ Official Yearbook of the National Assembly of the Church of England, London 1883ff.; Svenska kyrkans årsbok, Stockholm 1921ff.

⁷ So Alexander Hollerbach, Staatskirchen und Staatsreligionen, hg. von der Görres-Gesellschaft, Bd. V, Freiburg 1989, 182–186 (184).

⁸ Eine Ausnahme ist die verfassungsrechtlich geschützte Schwedische Kirchenversammlung (Kyrkomöte), die zu gleichen Teilen aus Geistlichen und Laien besteht. Freilich bedürfen auch ihre Beschlüsse der Bestätigung durch den König (vgl. Hans Maier, Kirche und Staat seit 1945. Ihr Verhältnis in den wichtigsten europäischen Ländern, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, 9/1963, 569).

⁹ So die Meinung eines so eminenten Kenners wie Zaccaria Giacometti, Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche, Tübingen 1926 (Neudruck Aalen 1961).

¹⁰ In jüngster Zeit hat Erziehungsminister Jack Lang unter dem Eindruck der Terroranschläge des 11. September 2001 sogar die Einführung religionskundlicher Inhalte in die Lehrpläne der französischen Schulen gefordert!

¹¹ Die Zahlen nach Berechnungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes in Bensheim (Stand 1993).

¹² Die östlichen Kirchen erwarteten von den westlichen nicht nur materielle Hilfen, sondern auch geistliche Solidarität, Bestärkung im Glauben, eine «gesunde Theologie», Loyalität zum Heiligen Stuhl, missionarischen Geist und vor allem die Vorbereitung eines gemeinsamen Europa, in dem

man eine konkrete Hoffnung nach dem Ende des Kommunismus sah; Auszüge aus der Diskussion: *Osservatore Romano*, deutsche Ausgabe Nr. 50/1991.

¹³ Bischofssynode: Sonderversammlung für Europa, deutsch und lateinisch herausgegeben von der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1991.

¹⁴ Diese Vorwürfe wiederholten sich in den folgenden Jahren ständig – bis heute. Einen dramatischen Höhepunkt erreichten sie im Jahr 2002, als nach Erhebung der vier Apostolischen Administraturen in Russland zu Bistümern und der Errichtung einer Kirchenprovinz mit dem Erzbischof in Moskau als Metropoliten die Russische Orthodoxe Kirche die Beziehungen zu Rom praktisch »einfrore«.

¹⁵ Europäische Evangelische Versammlung »Christliche Verantwortung für Europa«, herausgegeben vom Evangelischen Pressedienst (epd) Nr. 17/92, Nr. 23/92.

¹⁶ Interessant und bemerkenswert ist, dass die Anglikanische Kirche der Einladung nach Budapest nicht folgte – mit dem Argument, sie sei eine ebenso »katholische« wie »evangelische« Kirche und nicht einfach mit dem (kontinental)europäischen Protestantismus identisch!

¹⁷ Christliche Verantwortung... (wie Anm.15), Nr. 17/92, 1–4.

¹⁸ Dokumentiert in: *Orthodoxes Forum*, herausgegeben von Theodor Nikolaou, 6 (1992), Heft 2, 259–264.

¹⁹ Offenbar halten die orthodoxen Kirchen auch nach der Zeit der Sowjetherrschaft – bei aller Schwäche – an der alten Vorstellung einer privilegierten Verbindung von Kirche und Staat (Kirche und Volk) fest. Sie reagieren auf die neue Lage vielfach mit offener Ablehnung, innerem Widerstand – und nicht selten mit dem Ruf nach dem Staat.

²⁰ Siehe Anmerkung 14. Auch das Verhältnis zu den Kirchen der Reformation hat sich abgekühlt. In den Zwängen des Sowjetsystems war die Verbindung zur Ökumene ein willkommenes »Fenster zur Welt« gewesen. Nach 1989 zogen sich viele orthodoxe Kirchen (am meisten die russische und serbische, am wenigstens die rumänische) in einen aus ererbtem Patriotismus und Abneigung gegen den Westen gemischten ostkirchlichen Regionalismus zurück. Es ist kein Zufall, dass Patriarch Alexej II. 1992 den Vorsitz der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) niederlegte – gewiß auch aus persönlichen Gründen, weil er dieses Amt schon lange wahrgenommen hatte, aber wohl auch aus Gründen der neuen Konstellation.

²¹ Gerhard Robbers, Die Kirchen und das Europarecht, in: Puza/Kustermann, Staatliches Religionsrecht im europäischen Vergleich, Freiburg i.Ue. 1993, 177–187.

²² Sie nimmt in modifizierter Form Formulierungen auf, die sich in der Gemeinsamen Stellungnahme zu Fragen des Europäischen Einigungsprozesses, herausgegeben vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (1995) finden.

²³ P.J.Tettinger, Die Charta der Grundrechte der Europäischen Union, in: *Neue Juristische Wochenschrift* 2001, Heft 14, 1010–1015.

²⁴ U.a. telefonierte Jacques Chirac und Helmut Kohl miteinander.

²⁵ Die längst berühmt gewordene Formel gebrauchte Johannes Paul II. erstmals bei seiner Ansprache zum Abschluss des Vorsynodalen Symposions europäischer Wissenschaftler im Vatikan am 31.10.1991 (*Osservatore Romano*, deutsche Ausgabe, 21 (1991), Nr.46, 15.11.1991, Beilage XLIII).

EBERHARD SCHOCKENHOFF · FREIBURG

DEMOKRATIE, BIOPOLITIK UND MENSCHENWÜRDE

Zur ethischen Dimension aktueller gesellschaftlicher Konflikte

Die Einsicht in die unterschiedlichen Zielsetzungen von Politik, Recht und Moral ist von grundlegender Bedeutung für die moderne Staatsidee. Der Auftrag der Politik und das staatliche Handeln verfolgen nicht mehr das Ziel, die Bürger zur Tugend zu führen und sie zur Einhaltung einer an verbindlichen Maßstäben von Gut und Böse orientierten Lebensordnung anzuhalten. Sie beschränken sich auf die Sicherung des äußeren und inneren Friedens sowie auf die Bereitstellung gesellschaftlicher Rahmenbedingungen, die einen offenen Spielraum für die eigenverantwortliche Lebensführung freier Individuen garantieren. Die Sorge für eine gute Ordnung des gemeinsamen Lebens fällt dagegen nicht mehr in den Aufgabenbereich der Politik; sofern diese überhaupt noch als Bestandteil oder Voraussetzung des individuellen Lebensglücks angesehen wird, bleibt sie der freien Initiative, dem spontanen Engagement und dem lebendigen Gemeinsinn der Bürgergesellschaft überlassen. Insofern der Rückzug des Staates aus den Angelegenheiten des guten Lebens mit dem Verzicht auf die Bevormundung seiner Bürger verbunden ist, kommt diesem Vorgang auch aus moralischer Sicht eminente Bedeutung zu.

1. Der Beitrag des Christentums zur Entstehung der modernen Demokratie

Die Anerkennung der Gewissensfreiheit in ihren beiden Komponenten der freien Gewissensbildung und der eigenverantwortlichen Gewissensbetätigung innerhalb der Grenzen des Rechts führt zwangsläufig zu einer Ausdifferenzierung der gesellschaftlich akzeptierten Wertesysteme, denn ohne die Anerkennung eines legitimen Pluralismus bliebe die Stellung der Bürger

EBERHARD SCHOCKENHOFF, geb. 1953 in Stuttgart; 1972-1979 Studium der Theologie in Tübingen und Rom, 1978 Priesterweihe; 1979-1982 in der Seelsorge; 1990-1994 Professor für Moralthologie an der Universität Regensburg; seit 1994 Professor für Moralthologie an der Universität Freiburg i.Br.; Herausgeber der Zeitschrift für medizinische Ethik; Mitglied im Nationalen Ethikrat.

als autonomer Rechtssubjekte ohne moralisches Fundament. Der Gedanke der weltanschaulichen Neutralität des demokratischen Verfassungsstaates verbietet diesem die privilegierte Bindung an ein religiöses Bekenntnis oder ein einzelnes Ethossystem. Sosehr das Funktionieren der Demokratie auf die loyale Zustimmung der Bürger und die ethosgestalteten Kräfte der Gesellschaft angewiesen bleibt, so wenig darf sich die Rechtsordnung in ihrer konkreten Ausgestaltung in die Abhängigkeit einer bestimmten Moralauffassung begeben. Das gilt für die christliche Ethik nicht anders als für eine liberale Konzeption der Moral, deren Anhänger nicht selten dazu neigen, diese mit dem ethischen Minimum der Demokratie zu verwechseln.

Trotz dieser nach beiden Seiten hin notwendigen Abgrenzung steht die Idee des Rechtsstaates der christlichen Moral nicht beziehungslos gegenüber; zwischen beiden herrscht vielmehr eine innere Affinität, die von der Forderung nach einer radikalen Trennung von Recht und Moral verkannt wird. Historisch gesehen sind der Beitrag des Evangeliums und der christlichen Naturrethik zur Entwicklung der freiheitlich-demokratischen Staatsidee nicht zu leugnen, auch wenn die Entstehung der neuzeitlichen Rechtskultur sich lange Zeit gegen den entschiedenen Widerstand vor allem der katholischen Kirche durchzusetzen hatte.

Der Vergleich mit den theokratischen Staatsauffassungen, die sich unter dem Einfluss anderer Weltreligionen, insbesondere in dem vom Islam geprägten Kulturraum, entwickelten, zeigt zudem, dass sich gerade die Vorstellung einer Selbstrelativierung staatlicher Macht spezifisch religiösen Wurzeln verdankt. Ohne die Krise der politischen Theologie, die das Bekenntnis zu dem dreieinigen Gott in der Spätantike auslöste¹ und ohne den Dualismus zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, wie er sich im Bereich des westlichen Christentums seit dem mittelalterlichen Investiturstreit durchsetzte,² hätte sich die europäische Verfassungsdynamik nicht in der Richtung entwickelt, in der sie später die Idee des demokratischen Rechtsstaats, das System der Gewaltenteilung und die Anerkennung individueller Freiheitsrechte hervorbrachte.

Zwar kann der demokratische Staatsbegriff nicht als die schlechthin einzige Form legitimer politischer Herrschaftsausübung gelten, da ein Leben in Gerechtigkeit, Frieden und Sicherheit auch unter anderen Regierungsformen denkbar ist. In der gegenwärtigen Epoche der Menschheitsgeschichte zeichnen sich allerdings nirgendwo Organisationsweisen staatlicher Macht ab, die als langfristige Alternativen zur Demokratie ernsthaft in Betracht kommen könnten. Die geschichtliche Erfahrung, dass Demokratien untereinander keine Kriege führen, belegt zur Genüge, dass diese ein zentrales Erfordernis der Staatlichkeit menschlicher Existenz, nämlich die Aufgabe der Friedenssicherung nach außen wirksam erfüllen können, während Diktaturen die Gewaltherrschaft im Innern über das eigene Staats-

gebiet hinaus auszuweiten trachten. Ebenso sichert die innere Affinität, in der die geschichtliche Verwirklichung der demokratischen Staatsidee zur Entwicklung des modernen Menschenrechtsethos steht, dieser auch im Innern, im Verhältnis der Staatsgewalt zu den Bürgern, einen politisch-ethischen Vorrang gegenüber anderen Herrschaftsformen. Die moralischen Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates, die seine ideelle und reale Vorzugswürdigkeit gegenüber anderen Staatsbegriffen verbürgen, sind zum einen in dem Rechtsstaatsprinzip selbst zu suchen, zum anderen liegen sie in dem objektiven Wertfundament, das dem Staat vorausliegt und dessen Anerkennung er seine eigene Existenz verdankt.

2. Die Bedeutung rechtsstaatlicher Freiheitsgarantien

Die besondere Relevanz, die der internen Beachtung rechtsstaatlicher Grundsätze im Verhältnis der Staatsorgane zu den Bürgern zukommt, wird in demokratiethoretischen Debatten häufig verkannt. Wo die bloße Legalität staatlicher Maßnahmen einer angeblich höheren Legitimität des Protestes gegenübergestellt oder die Bindung staatlichen Handelns an rechtsförmige Verfahren als Ausdruck mangelnder politischer Kreativität denunziert wird, droht die Gewöhnung an die selbstverständliche Geltung rechtsstaatlicher Prinzipien für ihren bleibenden Wert blind zu machen. Was den demokratischen Rechtsstaat *a limine* von anderen Formen der Machtausübung unterscheidet, kann letzten Endes nur im Spiegel der Unrechtserfahrung mit einer willkürlichen Zwangsherrschaft wirklich erfasst werden, in der die Bürger der Einschüchterung, Benachteiligung und Verfolgung durch einen übermächtigen Staatsapparat ausgesetzt sind. Schon das einfache Gedankenexperiment, das sich die eigenen Lebensbedingungen und den persönlichen Freiheitsraum unter einem derartigen diktatorischen Regime vorstellt, öffnet die Augen für den Eigenwert der rechtsstaatlichen Ordnung und einer freiheitlich-demokratischen Rechtskultur. Gerade den formalen Prinzipien der Rechtsstaatlichkeit wie der allgemeinen Geltung von Gesetzesvorschriften, der Publizitätspflicht und dem Rückwirkungsverbot staatlicher Gesetze kommt daher ein unverzichtbarer ethischer Gehalt zu. Die wirksamen Freiheitsgarantien, die durch die Bindung aller staatlichen Gewalt an rechtsförmige Verfahren erreicht werden, verdienen auch dann Beachtung, wenn deren nur formale Geltung die Verwirklichung materialer Gerechtigkeit und die Anerkennung moralischer Wertvorstellungen im Zusammenleben der Bürger nicht gewährleisten kann.

Es waren gerade die furchtbaren Erfahrungen mit der Pervertierung totalitärer Staatsformen, die nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs in den meisten europäischen Ländern zu einer rückhaltlosen inneren Bejahung der demokratischen Staatsform durch Christen beider Konfessionen

fürten. Während vor dem Krieg in Deutschland in breiten kirchlichen Kreisen eine unverhohlene Distanz gegenüber der Weimarer Republik herrschte und sich die Katholiken Frankreichs und Italiens unter einem laizistischen Staat von der aktiven Teilnahme am politischen Geschehen selbst ausschlossen, gründeten sie nach dem Krieg mit Zustimmung der kirchlichen Hierarchie überkonfessionelle Parteien mit dem Ziel, auf demokratische Weise Einfluss auf die Gestaltung der Politik zu nehmen. Es ist ein epochales Ergebnis der Unrechtserfahrungen unter einer totalitären Macht, welche die Welt in die größte Katastrophe ihrer bisherigen Geschichte führte, dass Christen den säkularen Rechtsstaat um seiner Freiheitsgarantien willen bejahen können, auch wenn dieser nicht in allen Erscheinungsformen seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit mit seinem eigenen Anspruch übereinstimmt. Diese Erinnerung sollte im politischen Gedächtnis aller Christen lebendig bleiben und zu einer dauerhaften Wertschätzung der demokratischen Staatsform führen – einer Wertschätzung, die sich auch dort durchhalten muss, wo einzelne gesetzliche Regelungen dem Anspruch moralischer Grundwerte nicht in ausreichender Weise entsprechen und der Rechtsstaat der Versuchung zu erliegen droht, vor seinen eigenen Ansprüchen zurückzuweichen.

3. Die Bedeutung des modernen Menschenrechtsethos

Die zweite Säule, die das ethische Fundament des demokratischen Staates trägt, tritt im modernen Menschenrechtsethos hervor. Der Vorrang der Demokratie vor anderen politischen Herrschaftsformen beruht nicht allein auf dem Mehrheitsprinzip oder dem Grundsatz der Verfassungskonformität, wie positivistische Rechtstheorien annehmen, sondern auch auf der Anerkennung der Menschenwürde und der aus ihr abgeleiteten Menschenrechte, die dem staatlichen Handeln und dem Verhalten der Individuen untereinander vorgegeben sind. Das deutsche Grundgesetz entfaltet die menschenrechtlichen Forderungen der vorstaatlichen Ebene zu einem Katalog von Grundrechten mit Verfassungsrang, die zu achten und deren Verletzung zu wehren aller staatlichen Gewalt aufgetragen ist. Ihrer ursprünglichen Schutzintention zufolge sind die Grundrechte primär subjektive Freiheitsrechte der Bürger, die sie vor Eingriffen des Staates in ihre Rechtssphäre schützen. Gemäß der Annahme einer mittelbaren Drittwirkung der Grundrechte beschränken sich diese jedoch nicht nur auf ihre negative Funktion als Abwehrrechte gegenüber dem Staat, sondern sie fordern darüber hinaus auch Anerkennung und Respekt im gesellschaftlichen Verhalten der Menschen untereinander.

Die innerstaatliche Friedensfunktion, die dem modernen Rechtsstaat durch das Gewaltmonopol zugewachsen ist, beinhaltet daher auch, dass der

Staat die Grundrechte seiner Bürger, allen voran das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit sowie auf die freie Entfaltung der Persönlichkeit, den Erwerb von Eigentum und Besitz, den ungestörten Zugang zu den kulturellen Gütern der Gesellschaft sowie die freie Wahl des Lebensstandes (Ehe und Familie) auf umfassende Weise gewährleistet. Als sozialer Rechtsstaat obliegt ihm darüber hinaus die Aufgabe, seine Bürger vor den elementaren Lebensrisiken durch Krankheit und äußere Not, Arbeitslosigkeit und Armut zu schützen und durch sozialstaatliche Maßnahmen die sozialen Mindestvoraussetzungen für die Realisierung der subjektiven Freiheitsrechte zu schaffen. Damit die in den Grundrechten gewährte Freiheit nicht nur für diejenigen gilt, die sie aufgrund ihrer Durchsetzungskraft, ihrer stärkeren Begabung, ihrer höheren Bildung oder ihrer materiellen Begünstigung mit Leben erfüllen können, während sie für die anderen nur eine leere Hohlform ohne Inhalt bleiben, muss der moderne Staat durch eine auf die Anerkennung individueller Menschenrechte und die Durchsetzung sozialer Gerechtigkeit zielende Politik Einfluss auf die tatsächlichen Lebensverhältnisse der Menschen nehmen.

4. Die weltanschauliche Neutralität des Staates und das ethische Fundament der Demokratie

Der demokratische Rechtsstaat, dem von seinen Ursprüngen her weltanschauliche Neutralität geboten ist, darf diese deshalb nicht als Äquidistanz zu allen in der Gesellschaft gelebten moralischen Überzeugungen oder als Verzicht auf die Festsetzung verlässlicher Rahmenbedingungen praktizieren, innerhalb derer sich das moralische, kulturelle und wirtschaftliche Handeln der Bürger frei entfalten kann. Gerade der auf die Unterscheidung von Recht und Moral gegründete, mit einer Pluralität von Lebenseinstellungen seiner Bürger konfrontierte Staat kann sich als Garant einer freiheitlich-demokratischen Rechtsordnung unter dem Anspruch sozialer Gerechtigkeit nicht einfach als wertneutral verstehen. Wenn der Rechtsstaat angesichts unterschiedlicher Moralauffassungen und eines wachsenden ethischen Pluralismus auch in Kernbereichen des Zusammenlebens keine Sphäre des Rechts mehr schützt, die dem Zugriff wechselnder Mehrheiten und der Durchsetzung individueller Interessen entzogen bleibt, gefährdet er die eigene Vertrauensbasis, ohne die er auf Dauer nicht existieren kann.

Insofern der politisch-ethische Vorzug des Rechtsstaates gegenüber allen anderen Herrschaftsformen auf einer grundsätzlichen Wertentscheidung beruht, die dem Schutz der individuellen Freiheitssphäre und der fundamentalen Lebensgüter den Vorrang vor allen anderen Staatszwecken einräumt, ist der demokratische Rechts- und Sozialstaat den moralischen Grundwerten verpflichtet, die er verkörpert und die zu schützen ihm auf-

getragen ist. Papst *Johannes Paul II.* nennt in seiner Enzyklika «*Evangelium vitae*» als solche dem staatlichen Handeln vorausliegende Grundlagen die Würde der menschlichen Person, ihre unveräußerlichen Rechte, die Solidarität der Einzelnen und das Gemeinwohl, an dem sich die Individuen und gesellschaftlichen Gruppen bei der Verwirklichung ihres jeweiligen Eigenwohls zu orientieren haben (Nr. 70–71).

5. Die Würde der menschlichen Person und die Förderung des Gemeinwohls

In ähnlicher Weise erläutert ein Lehrdokument der römischen Glaubenskongregation, das Anfang 2003 veröffentlicht wurde,³ welche unaufgebbaren, das «Gesamtwohl der Person» (Nr. 4) betreffenden Forderungen aus den Grundprinzipien der Personwürde jedes einzelnen Menschen, der Verpflichtung zu gesellschaftlicher Solidarität sowie der Förderung des Gemeinwohls im Einzelnen folgen: ein gesetzliches Verbot von Abtreibung und Euthanasie, das das fundamentale Recht auf Leben von der Empfängnis bis zu seinem natürlichen Ende in jedem Menschen achtet; der Schutz des menschlichen Embryos vor Manipulation, Selektion und Verwerfung im Rahmen der modernen Fortpflanzungsmedizin; die Förderung von Ehe und Familie als den beiden sozialen Grundeinheiten der Gesellschaft, denen weder gleichgeschlechtliche Partnerschaften noch nicht-eheliche Lebensgemeinschaften rechtlich gleichgestellt werden dürfen; die Freiheit der Eltern in der Erziehung ihrer Kinder; der soziale Schutz Minderjähriger und wirksame Hilfe für die Opfer von Drogenhandel und Prostitution, die als moderne Formen der Sklaverei anzusehen sind. Zu den grundlegenden sozialetischen Verpflichtungen, die sich aus der Würde der Person und den Forderungen des Gemeinwohls ergeben, zählen schließlich die Anerkennung der Religionsfreiheit, die Entwicklung einer gerechten Wirtschaftsordnung auf nationaler Ebene wie im internationalen Bereich sowie die konsequente Suche nach Frieden, die eine radikale und absolute Zurückweisung jeder Form von Gewalt und Terrorismus verlangt. Die Aufzählung dieser Liste macht deutlich, dass damit kein weltfremder Pazifismus gemeint ist; vielmehr werden auch religiöser Fanatismus, soziale Marginalisierung und wirtschaftliche Verelendung als miteinander verflochtene Ursachen kriegesischer Auseinandersetzungen benannt.

6. Der Vorrang der Gerechtigkeit

Soweit sie die Verpflichtung zu Frieden und Entwicklung, zu religiöser Toleranz und internationaler Zusammenarbeit einschärfen, stoßen derartige menschenrechtliche Grundforderungen zumindest in den westlichen Gesellschaften auf breite Zustimmung. Insbesondere auf sozialetischem Ge-

biet werden der Kirche ein moralisches Wächteramt und eine glaubwürdige Sensibilität für gesellschaftliche Fehlentwicklungen über den Kreis ihrer eigenen Gläubigen hinaus zugestanden. Die Erinnerung an ethische Grundnormen, die der persönlichen Lebensführung Grenzen auferlegen, weil sie die Beachtung der unveräußerlichen Rechte aller Menschen einfordern, wird dagegen regelmäßig mit dem Einwand zurückgewiesen, eine pluralistische Gesellschaft könne die Moralauffassungen der katholischen Kirche nicht zur Grundlage ihrer Gesetzgebung machen. Seit den Auseinandersetzungen um die Reform des Scheidungs- und Abtreibungsrechts in den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts gehört ein derartiger Vorwurf zum Standardrepertoire liberaler Argumentation. Er erkennt indessen, dass es sich bei den genannten Konflikten keineswegs nur um Fragen eines persönlichen Lebensstils handelt, über die aufgeklärte Individuen frei von staatlicher Bevormundung und fremder Einmischung entscheiden können. Insofern im Fall von Abtreibung, Embryonenforschung und manchen Verfahren der modernen Fortpflanzungsmedizin die fundamentalen Rechte Dritter betroffen sind, werden die offenen Gesellschaften des Westens mit elementaren Gerechtigkeitsproblemen konfrontiert, die der demokratische Rechtsstaat nicht dem Belieben einzelner Bürger anheim stellen kann.

Im Unterschied zu sonstigen Wertkollisionen können Gerechtigkeitsfragen nämlich nur auf einem Fundament entschieden werden, das den kulturellen Präferenzen einzelner Menschen vorausliegt und die Rechte aller Betroffenen erfasst. Unterschiedliche Moralauffassungen im Bereich der individuellen Lebensführung können in einer offenen Gesellschaft entsprechend dem Motto, dass jeder seines eigenen Glückes Schmied ist, so lange in der Schwebelage bleiben, als sie nicht die Rechte anderer verletzen. Ethische Konflikte dagegen, die strikte Gerechtigkeitsfragen berühren, lassen sich nicht nach der gängigen liberalen Konfliktregelungsstrategie umgehen, nach der jeder der eigenen Überzeugung folgen soll, ohne diese einem anderen aufzuzwingen. Wenn in den Konflikten um Leib und Leben unterschiedliche Moralauffassungen aufeinanderstoßen, geht es nie nur um diese selbst, sondern immer auch um den Anspruch der Gerechtigkeit gegenüber Dritten, der sich durch Großzügigkeit und Toleranz nicht aus der Welt schaffen lässt. Wenn daher die Kirche ihre Stimme gegen Abtreibung und Euthanasie erhebt und die Rechte menschlicher Embryonen verteidigt, fordert sie nicht staatlichen Schutz für ein kirchliches Binnenethos oder die religiösen Gefühle ihrer Gläubigen, sondern den Schutz des Menschen vom Anfang seiner individuellen Existenz an. Weder tritt sie in eigener Sache auf noch versucht sie, irgendwelche Privilegien für sich selbst in Anspruch zu nehmen. Sie übernimmt vielmehr eine advokatorische Funktion zugunsten der Rechtlosen und Schwachen, die über keine eigene Stimme verfügen, um ihre Rechte einzuklagen.

7. Politischer Pluralismus und ethischer Relativismus

Das genannte vatikanische Lehrdokument erläutert diesen Sachverhalt durch die Unterscheidung von politischem Pluralismus und ethischem Relativismus, der für das Selbstverständnis der Demokratie zentrale Bedeutung zukommt. Ungehinderte Meinungsvielfalt und eine Pluralität politischer Anschauungen auch unter Katholiken sind notwendige Voraussetzungen des demokratischen Alltags, die von der Kirche heute (anders als im 19. Jahrhundert) vorbehaltlos anerkannt werden. Entgegen einer verbreiteten Interpretation der weltanschaulichen Neutralität des Rechtsstaates, welche die Demokratiefähigkeit einzelner Gruppierungen von der Preisgabe unbedingter Wahrheitsansprüche und der Einnahme eines prinzipiell relativistischen Standpunktes abhängig macht,⁴ besteht diese Unterscheidung darauf, dass die aufgezeigten ethischen Fundamente von Staat und Gesellschaft nicht der individuellen Beliebigkeit anheim fallen dürfen. Der politische und kulturelle Pluralismus, der den inneren Reichtum demokratischer Gesellschaften ausmacht, darf nicht mit einem Pluralismus der moralischen Prinzipien und Grundwerte verwechselt werden, der deren Anerkennung als gleichermaßen mögliche Optionen betrachtet und sie dadurch der Gleichgültigkeit (im bekannten Doppelsinn des Wortes: indem alle gleich gültig sind, werden sie bedeutungslos) ausliefert.

Ein derartiger moralischer Relativismus ist keineswegs Zeichen eines starken Vertrauens in die Fähigkeit der Demokratie, weltanschauliche Gegensätze in ein friedliches Miteinander zu verwandeln. In ihm bekundet sich vielmehr eine innere Schwäche demokratischer Gesellschaften, die nicht mehr bereit sind, ihre eigenen Grundlagen zu schützen. Wenn die Kirche in dieser durch den Verfall der Vernunft und die Auflösung moralischer Prinzipien gekennzeichneten Situation an die Verantwortung für das Gemeinwohl erinnert, die den Inhabern staatlicher Ämter in besonderer Weise aufgetragen ist, fordert sie wiederum nichts für sich selbst. Die Sorge um das Gemeinwohl betrifft vielmehr das Wohlergehen jedes Menschen, auch des schwachen, der seine Rechte selbst nicht schützen kann und die Glaubwürdigkeit der Demokratie. Angesichts der Selbstauflösungstendenzen, der demokratischen Gesellschaften durch einen missverstandenen ethischen Pluralismus anheimzufallen drohen, wandelt sich die Kirche von der erbitterten Gegnerin, die sie einst war, zur entschlossenen Anwältin der Demokratie, indem sie diese an ihre eigenen Ursprünge erinnert.

8. Abtreibung, Embryonenforschung und Fortpflanzungsmedizin

Demgegenüber wird oftmals behauptet, der wachsende ethische Pluralismus demokratischer Gesellschaften gebiete eine Rücknahme rechtlicher

Schutzvorschriften, wo diese sich nicht mehr auf einen breiten gesellschaftlichen Konsens stützen könnten. Weil die moralischen Anschauungen der Menschen über Abtreibung und Euthanasie, Embryonenforschung und Präimplantationsdiagnostik immer weiter auseinander driften, hätten rechtliche Grenzziehungen und Handlungsverbote, die in die subjektive Rechtssphäre der Bürger eingreifen, in diesen Bereichen keine demokratische Legitimation mehr. Der Rechtsstaat sei folglich weder gezwungen noch überhaupt dazu befugt, zum Schutz des Lebens menschlicher Embryonen der Freiheit medizinischer Forschung oder der reproduktiven Autonomie seiner Bürger Schranken aufzuerlegen. Wenn die fremdnützige Verfügung über unschuldiges menschliches Leben in zentralen bioethischen Konfliktfeldern überhaupt noch als ernsthaftes moralisches Problem betrachtet wird, verweist man darauf, dass unsere Rechtsordnung keinen uneingeschränkten Lebensschutz kennt und auch die moraltheologische Lehre der Kirche das Töten in Notwehr und ihr vergleichbaren Ausnahmesituationen nicht verbietet. Daraus wird dann auf die Berechtigung geschlossen, das Leben menschlicher Embryonen in einer Güterabwägung gegen die Heilungsinteressen und den Kinderwunsch der Betroffenen abzuwägen. Ist die Geltung des Tötungsverbotes aber erst einmal relativiert und die Beweislast umgekehrt, so kann der Ausgang der Güterabwägung nicht mehr ungewiss erscheinen: Angesichts der Hochrangigkeit medizinischer Forschungsziele und der existentiellen Bedeutung des Kinderwunsches soll der Schutz des menschlichen Lebens in seiner Anfangsphase auf verfassungskonforme Weise hinter diese Interessen zurücktreten können.

Dem universalen Menschenrechtsethos, dessen Anerkennung die Demokratie voraussetzt, liegt der Gedanke zugrunde, dass Menschenwürde und Menschenrechte unterschiedslos allen Menschen zukommen. Weder soziale Statureigenschaften noch biologische Differenzmerkmale wie Hautfarbe, Geschlecht, Rasse oder Alter können eine Einschränkung rechtfertigen. Würde dem menschlichen Embryo allein deshalb, weil er sich noch in der Anfangsphase seiner Existenz befindet oder weil er seine spätere Gestalt noch nicht ausgebildet hat, nur eine eingeschränkte Schutzwürdigkeit zugestanden, käme dies in der Geschichte der menschlichen Zivilisation einem Rückschritt gleich, weil die lange Reihe ethnischer, rassistischer oder geschlechtsbezogener Diskriminierungen durch eine neuartige entwicklungsbedingte Benachteiligung abgelöst würde, die auf die embryonale Existenz des Menschen zielt. Daran ändert auch die terminologische Unterscheidung nichts, die dem Embryo zwar das menschlichen Leben (*human being*), aber nicht das volle Menschsein (*human life*) zusprechen möchte.⁵ Abgesehen davon, dass diese semantische Differenzierung einseitig von den Interessen der bereits Geborenen geleitet ist und schon deshalb diskriminierenden Charakter trägt (warum sollte eine ähnliche Sprachregelung nicht auch am

Lebensende zulässig sein?), führt eine derartige nominalistische Aufspaltung des Menschseins in die im Embryo bereits verwirklichte Existenzweise eines menschlichen Lebewesens und die auf dieser Stufe noch fehlende Bewandtnis des Menschseins im normativen Sinn in der Sache nicht weiter. Denn unleugbar ist der Embryo ein Lebewesen von der Art des Menschen; die genannte sprachliche Unterscheidung bringt uns daher einer Antwort auf die Frage, warum wir ihm die dem Menschen geschuldeten Rechte vor-enthalten dürften, keinen Schritt näher.⁶

Die Ausdehnung des Menschenrechtsgedankens auf die Schwachen und Rechtlosen, welche die statusverleihenden Merkmale nicht besaßen, die ihnen auf dem kulturellen Hintergrund ihrer Zeit gesellschaftliche Anerkennung hätten verleihen können, folgte immer einer einfachen Wahrheit. Hinter allen moralischen, geistigen oder statusbedingten Qualifizierungen, welche die Menschen in Stärkere und Schwächere, Gute und Böse, Weiße und Schwarze einteilten, trat als gemeinsame Grundlage das nackte biologische Menschsein hervor. Auch diejenigen, die zuvor als Hexen, Verbrecher und Volksschädlinge verfolgt oder als Schwarze, Behinderte und Angehörige einer religiösen Minderheit benachteiligt wurden, waren Menschen: aufgrund ihres gesellschaftlichen Status verschieden, aber im entscheidenden Merkmal der biologischen Abstammung allen anderen gleich.⁷ Dagegen entspricht die Unterscheidung von biologischer Artzugehörigkeit und einer durch einen kulturellen Zuschreibungsakt erfolgenden Anerkennung als Mensch, die im Zeitalter der Biopolitik dazu dienen soll, die Menschenwürde des Embryos einzuschränken, exakt der Argumentationsweise, die in früheren Epochen dazu verwandt wurde, bestimmten Angehörigen der menschlichen Art das volle Menschsein im Sinne eines normativen Würdeprädikats abzusprechen. Auch in früheren Zeiten konnte diesen im damaligen gesellschaftlichen Bewusstsein so überaus plausiblen Ausgrenzungsversuchen nur die schlichte Tatsache entgegengehalten werden: dass auch diese «Wesen» aus keinem anderen Grund als nur dem, weil sie im biologischen Sinn Menschen sind, an der einen unteilbaren Menschenwürde teilhaben und daher Träger derjenigen Rechte sind, die dem Menschen als solchem zukommen.

Soll sich das gebieterische Postulat der Anerkennung von Menschenwürde und Menschenrechten dagegen nur auf einen Kreis von Anspruchsberechtigten beziehen, denen wir die Trägerschaft dieser Rechte zuvor in einem kulturellen Zuschreibungsakt verliehen hätten, so wäre bereits der Grundakt der Anerkennung eines unbedingten Verpflichtetseins, um den es im Gedanken der Menschenwürde geht, durch diskriminierende Einschränkungen relativiert. Die Rede von der Menschenwürde wäre dann um ihren Sinn gebracht, denn sie könnte die entscheidende Funktion, die sie in der Vergangenheit hatte, nicht mehr erfüllen: das Menschsein der

Schwachen und Rechtlosen ungeachtet aller weiteren Nützlichkeits-erwägungen zu schützen. Dass soziale Ausgrenzungen im Zeitalter von Demokratie und Wissenschaft ein für alle Mal überwunden wären, mag unseren kulturellen Überlegenheitsgefühlen schmeicheln, doch ist diese Annahme durch nichts bewiesen. Die zivilisatorische Decke, auf der wir stehen, ist dünner als wir ahnen, und wenn die nutzengeleitete Abwägung von Leben gegen Leben an den Randzonen der Gesellschaft erst einmal mit staatlicher Billigung praktiziert wird, erscheint ein weiterer Einbruch jederzeit möglich.

Die Argumentation, die dem Embryo das volle Lebensrecht absprechen und den Umfang des Tötungsverbotes durch Ausnahmen zugunsten der Wissenschaft einschränken möchte, markiert selbst den ersten Schritt einer derartigen Entwicklung. Sie beruht nämlich auf einer heimlichen Ausweitung der Ausnahmen vom Tötungsverbot, die unsere Rechtsordnung bislang zulässt. Notwehrtötungen oder der finale Polizeischuss bei einem Geiseldrama dienen der Abwehr einer akuten Lebensbedrohung, die sich nicht anders als durch die Ausschaltung der Gefahrenquelle abwenden lässt. Der Embryo jedoch bedroht niemanden; von ihm geht keinerlei Gefahr aus. Er ist ein schwaches und schutzloses menschliches Wesen, das zudem erst durch menschliches Handeln in die prekäre Situation seiner extrakorporalen Existenzweise gebracht wurde. Ihn zum Zwecke der Stammzellgewinnung zu töten oder im Rahmen einer Präimplantationsdiagnostik durch Selektion zu verwerfen, stellt eine Instrumentalisierung menschlichen Lebens dar, die durch den Hinweis auf die Erlaubtheit von Notwehrhandlungen bei eigener Lebensbedrohung keineswegs gerechtfertigt werden kann.

9. Das Grundprinzip einer humanen Lebensethik

Eine solche Argumentation erkennt die fundamentale Stellung, die dem Basisgut «Leben» innerhalb einer demokratischen Rechtsordnung zukommt. Das physische Leben bildet die existentielle Grundlage der Person und ihrer geistigen Akte; es muss daher auch dort wirksam geschützt werden, wo diese zu den spezifischen Vollzügen des Menschseins noch nicht in der Lage ist. Das Menschenbild der Bibel und eine ganzheitliche philosophische Anthropologie stimmen darin überein, dass der Leib und das physische Leben keine der sittlichen Freiheit des Menschen äußeren Güter darstellen, die in einer rein instrumentellen Beziehung zu seiner Wesensbestimmung als sittlichem Subjekt stehen. Der Leib ist vielmehr das unhintergehbare Ausdrucksmedium, in dem sich die menschliche Person in allen ihren Akten, auch und gerade in ihrem geistgeprägten Verhalten und in ihrem kommunikativen Handeln notwendig darstellt.

Weil der Mensch sich in seinem Vermögen zur moralischen Selbstbestimmung nicht anders als *in* seinem Leib und *durch* seinen Leib gegeben ist, darf der Respekt vor seiner Personwürde nicht erst der vollen Ausprägung von Selbstbewusstsein, Rationalität und bestimmten aktuellen Eigenschaften entgegengebracht werden; er muss vielmehr das gesamte zeitliche Kontinuum und das leibliche Ausdrucksfeld umfassen, das die geistigen Selbstvollzüge der Person trägt und ermöglicht. Das aber heißt: Wir achten einen anderen Menschen nur dann, wenn wir ihn auf der jeweiligen Entwicklungsstufe und in der konkreten Gestalt anerkennen, wie er uns begegnet, sei dies als gesunder Mensch auf der Höhe seiner Entfaltungsmöglichkeiten, sei es als kranker, behinderter, sterbender oder noch ungeborener Mensch in der besonderen Verletzlichkeit seines leiblichen Daseins. Deshalb beruht das Grundprinzip einer humanen Lebensethik, wonach wir dem menschlichen Leben von seinem Anfang bis zum Ende in jeder Form, in der es uns entgegentritt, die gleiche Achtung schulden, nicht auf einer religiösen Überschätzung des Lebens, sondern auf dem Respekt, den wir in unserer demokratischen Rechtskultur der Freiheit und Selbstbestimmung jedes einzelnen Menschen entgegenbringen.⁸ Die Anerkennung der Menschenwürde muss, soll sie überhaupt gelten und nicht bereits durch den Vorgang ihrer Anerkennung den Keim der Relativierung in sich tragen, für die ganze individuelle Zeitspanne eines Menschenlebens gelten und alle Entwicklungsstufen, Situationen und Zustände umfassen, die in ihrer Summe die zeitliche Existenz eben dieses Menschen ausmachen. Werden am Lebensanfang oder am Lebensende bestimmte Situationen oder Zustände davon ausgenommen, erfolgt der Akt der Anerkennung nicht mehr unbedingt, sondern unter Voraussetzungen, die einseitig von denen definiert werden, die diese Voraussetzungen erfüllen. Eben diese asymmetrische Zuschreibung – wir befinden darüber, wem wir von welchem Zeitpunkt an nach welchen Kriterien Menschenwürde zusprechen wollen – ist mit der fundamentalen Gleichheit unvereinbar, die innerhalb der demokratischen Gesellschaft alle umfassen muss. Damit dieses «alle» aber nicht wiederum einseitig nach sozialen oder kulturellen Statuskriterien eingegrenzt wird, muss es schlichtweg für alle gelten, die vom Menschen abstammen, d.h. im biologischen Sinn Menschen sind.

In diesem Sinne kann der Leib die konkrete Grenze der Freiheit genannt werden, die der Rechtsordnung nicht gleichgültig sein darf. Das anthropologische Prinzip, wonach wir im leiblichen Leben die Vergegenwärtigung der Freiheit eines anderen Menschen und die konkrete Repräsentation seiner Person achten, gilt auch für die letzte Lebensphase im Sterben. Wer unter Berufung auf die individuelle Selbstbestimmung den Menschen für einen angeblich «würdigen» Tod verantwortlich machen möchte, liefert ihn nicht nur seinen eigenen Ängsten, seiner Versuchung zur Resignation und seinen

depressiven Stimmungen, sondern auch den Ansprüchen der Gesellschaft aus. Angesichts der unausgesprochenen Erwartungen, denen Sterbende in der letzten Lebensphase ausgesetzt sein können, wahrt das Tötungsverbot die Freiheit der Sterbenden. Auch in einer Gesellschaft, zu deren moralischen Spielregeln die Tötung auf Verlangen gehört, würden nur wenige ihren Tod als ein heiteres Sterben zur rechten Zeit erfahren. Die Regel wäre vielmehr ein manipulierter, aufgrund der medizinischen, ökonomischen und menschlichen Ressourcen der Gesellschaft geplanter Tod, dem die Sterbenden unter der Fahne von Autonomie und Menschenwürde ausgeliefert wären.

10. Der Schutz von Ehe und Familie

Dieselbe Anwaltschaft für die Rechte der jeweils schwächeren Seite bestimmt auch die Forderung nach einem angemessenen staatlichen Schutz von Ehe und Familie. Auf den ersten Blick ist dies allerdings weniger offensichtlich als im Fall von Abtreibung, Euthanasie und Embryonenforschung. Wenn der gesellschaftliche Wandel im Partnerschaftsverhalten und in den familialen Lebensverhältnissen der Menschen zu einer fortschreitenden Erosion des objektiven Sinngehaltes der tradierten Lebensformen von Ehe und Familie führt, erscheinen davon die subjektiven Rechte derjenigen nicht unmittelbar betroffen, die als Ehepartner, Eltern und Kinder in diesen Rechtsinstituten leben. Bringt die Auflösung der herkömmlichen Rechtsbindungen durch die weit gehende Akzeptanz alternativer Partnerschaftsmodelle für sie nicht eher einen individuellen Freiheitsgewinn? Liegt in der Auflösung des objektiven Rechtsgehaltes von Ehe und Familie nicht eine Stärkung des persönlichen Freiheitsinteresses aller Betroffenen, weil es ihnen einen größeren Freiraum zur autonomen Disposition über die eigenen Lebenspläne einräumt? So sieht es ein soziologischer Erklärungsansatz, der diese Entwicklung unter den Leitbegriffen «Pluralisierung» und «Optionserweiterung» analysiert. Bei näherem Hinsehen zeigt sich allerdings, dass die Auflösung verlässlicher Bindungsstrukturen und das Zurückweichen der Rechtsordnung vor dieser Entwicklung in aller Regel nur zur einseitigen Freisetzung individueller Selbstbestimmung führt, während dieselbe Entwicklung auf der Verliererseite eine größere Recht- und Schutzlosigkeit hervorbringt.

Diese Einschätzung entspringt keineswegs nur einer vagen Annahme oder einer diffusen Klage über den wachsenden Egoismus der Menschen. Sie lässt sich vielmehr anhand der Entwicklung des Ehebegriffs belegen. Schon lange vor der Wiedervereinigung Deutschlands, durch die sich die Säkularisierungstendenzen der Gesellschaft nochmals beschleunigten, hat das Bundesverfassungsgericht festgestellt, dass die durch das Grundgesetz geschützte Ehe nicht die christliche Ehe sein könne; vielmehr liege der Verfassung ein verweltlichter und säkularisierter Ehebegriff zugrunde.⁹

Bereits das damalige Urteil ließ allerdings offen, worin die unverzichtbaren Wesenselemente dieser weltlichen Eheauffassung bestehen und gab mehr oder weniger deutlich zu erkennen, dass diese nur in Abhängigkeit von den sich wandelnden gesellschaftlichen Verhältnissen zu bestimmen sind. Inzwischen duldet unsere Rechtsauffassung eine so weit gehende privatrechtliche Ausgestaltung des Eheverhältnisses, dass man überhaupt keine normativen Inhalte der Ehe mehr benennen kann, die der autonomen Regelung durch die Ehepartner noch entzogen sind. Selbst ein vollständiger Ausschluss von Zugewinngemeinschaft und Versorgungsausgleich sowie des nachehelichen Unterhalts werden weithin anerkannt, wobei solche Kautelen nach der Rechtsprechung des Bundesgerichtshofes selbst dann zu billigen sind, wenn der Mann nur unter dieser Bedingung in die Ehe-schließung mit einer schon schwangeren Frau einwilligt.

Eine solche Entwicklung koppelt das weltliche Eheverständnis nicht nur von den Grundsätzen der kirchlichen Ehemoral ab; es entwertet zugleich die Ehe als weltliche Institution und macht sie zur leeren Hohlform, die es bei entsprechender privatrechtlicher Ausgestaltung zulässt, dass der eine Partner der Willkür des anderen schutzlos preisgegeben ist. Für das Wertbewusstsein einer Gesellschaft und für die Orientierungsfähigkeit der in ihr lebenden Menschen ist es jedoch von erheblicher Bedeutung, dass jeder-mann weiß, auf welche Art sozialer Bindungen auch angesichts der Kon-trasterfahrungen von Alter und Krankheit, Unglück und Not Verlass ist. Eben dies ist der Sinn einer rechtlichen Ordnung der Geschlechterbe-ziehung von Frau und Mann durch die Ehe: Die rechtswirksame Bereit-schaft, füreinander Verantwortung zu tragen, entzieht die Ehe dem Belieben der Partner und stiftet so im Binnenverhältnis und gegenüber der Öffentlichkeit eine sichtbare, nach außen transparente Verlässlichkeit, die dem informellen Versprechen nicht eigen ist. Zwar kann partnerschaftliches Füreinander-Einstehen auch in nichtehelichen Lebensgemeinschaften ge-übt werden; entscheidend ist jedoch, dass die faktisch gelebte Solidarität im Belieben der Partner verbleibt. Insofern erscheint die weitgehende gesell-schaftliche Akzeptanz nichtehelicher Lebensgemeinschaften geradezu als ein Rückfall hinter eine durch die humane Vernunft markierte Zivilisations-schwelle. Nachdem die Lebensform der Monogamie sich im Verlauf der Kulturgeschichte als Ausdruck der gleichberechtigten Anerkennung von Mann und Frau durchsetzte und diese Form der Subjektbeziehung zwischen den Geschlechtern durch den Wegfall der historischen Eheverbote inzwi-schen allen Gesellschaftsschichten offen steht, kann die Entwicklung eines rein säkularen Eheverständnisses nicht mehr ohne humane Verluste hinter dieses Ethos der Menschenwürde zurückfallen.¹⁰

Natürlich bleibt das Gelingen der Ehe in hohem Maße vom persön-lichen Wollen und dem moralischen Selbsteinsatz der Ehepartner abhängig,

die sich durch rechtliche Vorkehrungen nicht erzwingen lassen. Dennoch gibt es ein Mindestmaß an Solidarität, das sich für die Dauer der gesamten Eheführung und selbst noch bei Trennung und Scheidung bewähren muss. Wenn die Kirche vor einer Aushöhlung des weltlichen Ehebegriffs warnt, versucht sie daher nicht, die Ansprüche ihres eigenen Eheideals mit Hilfe des staatlichen Rechts durchzusetzen. Sie warnt vielmehr vor einer Entsolidarisierung der Geschlechter, die sich unter dem Deckmantel gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse vollzieht. Ohne die verbindliche Bereitschaft, in den Risiken des Lebens füreinander einzustehen, verliert der Ehebegriff seinen Sinn; zudem bilden die sichtbare Verbindlichkeit und die öffentliche Anerkennung der Lebensgemeinschaft von Mann und Frau die angemessene Grundlage für die Übernahme von Elternverantwortung.¹¹ Das Zusammenleben mit Kindern ist mehr als nur eine Privatangelegenheit der Eltern, die ungehindert über ihr Grundrecht der Fortpflanzungsfreiheit verfügen; die Ordnung dieses Zusammenlebens muss auch um der Kinder willen verlässlich, stabil und nach außen transparent sein. Wer angesichts der erkennbaren Dissoziierung von Ehe und Familie auf ihrer inneren Zusammengehörigkeit besteht, der erinnert an ein grundlegendes Postulat der Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern und Generationen, das sich nicht als Forderung einer nur binnenkirchlich verbindlichen Moralauffassung abtun lässt.

11. Die Lebensfähigkeit der Demokratie

Die moderne Demokratie ging aus dem Kampf um Menschenwürde und Menschenrechte hervor, indem sie deren allgemeine Achtung nach zwei Seiten hin durchsetzte: Menschenwürde und Menschenrechte kommen unterschiedslos *allen* Menschen zu und sie müssen ebenso unterschiedslos *von allen* anerkannt werden. In den gegenwärtigen Auseinandersetzungen auf den Feldern von Biopolitik und Fortpflanzungsmedizin und in dem Streit um den staatlichen Schutzauftrag für Ehe und Familie geht es im Letzten um die Frage, ob dieses Junktum auch weiterhin bestehen bleiben soll und wie es im gesellschaftlichen Bewusstsein zu verankern ist. Der demokratische Grundsatz «soviel Freiheit wie möglich» droht unter der Sogwirkung allgemein praktizierter Vorstellungen von Selbstsorge und Selbstverwirklichung die komplementäre Einsicht zu verdrängen, dass rechtliche Bindungen dort notwendig sind, wo sie um der Freiheit anderer willen erfolgen.

Dies hat weitreichende Folgen für Idee und Wirklichkeit der Demokratie. Durch die postmoderne Entleerung des Begriffes sittlicher Autonomie, die darin nurmehr die Gewährung indifferenter, von moralischen und rechtlichen Bindungen unbehelligter Handlungsfreiheit sieht, gerät der innere Zusammenhang zwischen den drei großen Idealen der Französischen

Revolution – Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit – aus dem Gleichgewicht, die am Ursprung der modernen Demokratie den Anspruch der europäischen Aufklärung auf eine umfassende Neugestaltung des gesellschaftlichen Lebens verkörperten. Der unvergleichliche Rang, der heute der Aufgabe individueller Selbstverwirklichung eingeräumt wird, lässt die Idee der Freiheit auf Kosten der demokratischen Grundpostulate Gleichheit und Solidarität zum letzten gesellschaftlichen Höchstwert aufsteigen. Ohne den Gedanken der Verantwortung und ohne das Wissen darum, dass Ehrfurcht vor dem Leben nicht in individueller Selbstsorge aufgehen kann, sondern immer auch die Ehrfurcht vor dem Leben der anderen einschließen muss, verkommt das Ideal demokratischer Freiheit zu einem individualistischen Zerrbild. Es zehrt die Fähigkeit zur Wahrnehmung der anderen und zum gemeinsamen Vollzug des Menschseins in gelebter Solidarität auf und verrät so die großen moralischen Ideale, aus deren gemeinsamer Anerkennung die demokratische Gesellschaft und die Idee des modernen Staats hervorgegangen sind. Dadurch verschärft sich das Paradox der Demokratie, die durch ihre auf die autonome Freiheit des Einzelnen gegründete Rechtsordnung den Anstoß zur fortschreitenden Individualisierung aller Lebensverhältnisse gibt und andererseits in steigendem Maße davon abhängig wird, ob und wie die den persönlichen Lebensauffassungen der Bürger anheim gestellte Motivation zum solidarischen Füreinander-Eintreten erhalten bleibt.

Wenn Christen trotz dieser prekären Situation den demokratischen Staat um seiner Freiheitsgarantien willen bejahen können, so steht ihnen dabei freilich ein Bild der Freiheit vor Augen, das sich nicht in selbstbezogener Subjektivität erschöpft. Im Streit um den unverzichtbaren Anspruch von Menschenwürde und Menschenrechten, der aller pluralistischen Meinungsvielfalt vorausliegt, erinnern sie an eine einfache Wahrheit unseres Daseins, die auch unter den Lebensbedingungen der Demokratie für alle gilt: dass Glück und Gelingen des Menschseins nicht durch die ausschließliche Sorge um das selbstdefinierte Privatglück, sondern nur im Mitsein mit den anderen, in der Bejahung des Nächsten und in der Verantwortung für das Ganze zu haben sind. Es gehört zur Selbstbeschränkung des modernen Staates, dass er von seinen Bürgern nur äußeren Gehorsam erwartet und daher die innere Bereitschaft zur Solidarität, die er gleichwohl voraussetzen muss, nicht erzwingen kann. Gehorsam, der im Gewissen bindet, schuldet der Bürger auch dem modernen Rechtsstaat nicht. Wohl aber sind Christen durch ihr eigenes Ethos dazu aufgerufen, dem demokratischen Staat zu geben, was dieser über Verfassungskonformität und Rechtsgehorsam hinaus zur Bewältigung seiner Aufgaben benötigt: kritische Loyalität, Mitverantwortung für das Ganze, Bereitschaft zum Zurückstellen eigener Ansprüche und Mut zum unerschrockenen Eintreten für die Rechte anderer. Wo diese Einstellungen gelebt und durch selbstverständlich geübte Solidarität ergänzt

werden, da geschieht auf unspektakuläre Weise mehr für den Erhalt der Demokratie als auf den Talkshows, Großdemonstrationen und Lichterketten, auf denen unter den Augen der medialen Öffentlichkeit zu ihrer Verteidigung aufgerufen wird.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem, in: *ders.*, Theologische Traktate, Würzburg 1994, 23-82.

² Vgl. F.-X. Kaufmann, Religion und Modernität, Tübingen 1989.

³ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre: Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben (Januar 2003).

⁴ Vgl. dazu die zur Verteidigung der Weimarer Republik verfasste Programmschrift «Vom Wesen und Wert der Demokratie» von H. Kelsen, vor allem das letzte Kapitel «Demokratie und Weltanschauung» (Tübingen 1929 [Neudruck Aalen 1981] 98-104). Zur kritischen Auseinandersetzung mit diesem Standpunkt vgl. M. Kriele, Einführung in die Staatslehre, Die geschichtlichen Legitimationsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates, Opladen ⁵1994, 257f.

⁵ Diese Unterscheidung geht im angelsächsischen Sprachraum auf den so genannten Warnock-Report zurück, der die Empfehlungen einer im Auftrag der britischen Regierung tätigen Untersuchungskommission zu Fragen der Fortpflanzungsmedizin und Embryonenforschung erläuterte und seit seinem Erscheinen im Jahre 1984 die internationale Bioethik-Debatte wesentlich beeinflusste. Wegen der vorherrschenden pragmatischen Sichtweise und dem pluralistischen Nebeneinander unterschiedlicher Begründungsansätze stieß der Bericht von Anfang an auf Kritik, was seiner Breitenwirkung indessen kaum Abbruch tat.

⁶ Vgl. L. Honnfelder, Die Begründung des moralischen Status des menschlichen Embryos aus der Kontinuität der Entwicklung des ungeborenen zum geborenen Menschen, in: G. Damschen/D. Schönecker (Hg.), Der moralische Status menschlicher Embryonen, Berlin-New York 2003, 61-81, bes. 74f.

⁷ Vgl. dazu M. Kriele, Einführung in die Staatslehre, 214.

⁸ Vgl. Tine Stein, Recht und Politik im biotechnischen Zeitalter, DZPhil, Berlin 50 (2002) 855-870, bes. 861ff.

⁹ BVerfG 53, 224 (245) unter Rückgriff auf BVerfG 31, 58 (82f.); vgl. dazu E.-W. Böckenförde, Vom Wandel des Menschenbildes im Recht, Münster 2001, 32f.

¹⁰ Vgl. dazu P. Mikat, Ethische Strukturen der Ehe in unserer Zeit, Paderborn 1987, 51.

¹¹ Vgl. dazu F.-X. Kaufmann, Zukunft der Familie im vereinten Deutschland, 183ff. und M. Wingen, Familienpolitik. Grundlagen und aktuelle Probleme, Bonn 1997, 122ff.

ERNST CHRISTOPH SUTTNER · WIEN

KIRCHE UND STAAT AUS ORTHODOXER SICHT

Nach Auffassung der orthodoxen Kirche tagte seit 787 kein ökumenisches Konzil. Allein ein solches Konzil hätte eine gesamtorthodox gültige Lehre ausarbeiten können. Da es in Staat und Kirche seit dem letzten dieser Konzilien zu tiefgreifenden und weit divergierenden Wandlungen kam, kann es keine ausformulierte Sozial- und Staatslehre geben, die allen orthodoxen Kirchen gemeinsam wäre. Wohl fand die orthodoxe Kirche nach geschichtlichen Umbrüchen jeweils passende Formen für ihren Lebensvollzug. Wegen der großen Verschiedenheit der historischen Bedingungen, unter denen sie lebte und bis heute lebt – sie fand ihren Weg im byzantinischen Reich und unter den Kreuzfahrern; unter mittelalterlichen und neuzeitlichen orthodoxen, katholischen, protestantischen und islamischen Herrschern und in den Kolonien italienischer Handelsrepubliken mit jeweils sehr eigener Religionspolitik; in den multinationalen Reichen der Araber, der Mongolen, der Osmanen, der Habsburger und der Petersburger Zaren und in Nationalstaaten, bei denen sie in einigen die nationale Kirche war, in anderen nicht; in absoluten, aufgeklärten und konstitutionellen Monarchien; in Demokratien und in totalitären Systemen faschistischer und marxistischer Prägung; schließlich in jüngster Zeit als Emigration unter den politischen Bedingungen fast aller zeitgenössischer Staaten –, mußten die konkreten Ausgestaltungen des Lebensvollzugs stark differieren.

Daher ergab sich in der Orthodoxie teils nacheinander, teils gleichzeitig ein recht verschiedenes Verhalten zum Staat. In manchen autokephalen orthodoxen Kirchen erarbeitete man auch theoretische Auffassungen vom Staat als solchem und vom Verhältnis, das zwischen Staat und Kirche bestehen soll.¹ Darin spiegelt sich jeweils die konkrete Situation der betreffenden Kirche wider. Zu einer gesamtorthodoxen Zusammenschau der erworbenen Erfahrungen und Einsichten kam es hingegen nicht. Als Emigration im Westen bekennt sich die Orthodoxie zum neuzeitlichen Ge-

ERNST CHR. SUTTNER, geb. 1933. Studium der Theologie in Regensburg, Rom und Würzburg; 1960-75 Assistent am Institut für Theologie und Geschichte des christlichen Ostens der Universität Würzburg; 1975-2002 Prof. für Patrologie und Ostkirchenkunde an der Universität Wien.

danken, daß die Religion privater Bereich der Staatsbürger sei, während sie bis in die jüngste Vergangenheit (in Rußland bis 1917, in den orthodoxen Königreichen Südosteuropas bis zum 2. Weltkrieg, in der Rumänischen Volksrepublik bis zum Sturz Ceausescus, in Griechenland bis heute) einer Spielart des Staatskirchentums anhing. Große Teile der Orthodoxie lebten seit Jahrhunderten, einzelne Kirchen sogar schon mehr als ein Jahrtausend, in nicht-orthodoxen Staaten mit anderer Staatsreligion und konnten nicht in jenem privilegierten Verhältnis zum Staat stehen wie die orthodoxen Kirchen in orthodoxen Staaten. Doch dies führte nicht zu einhelliger Kritik am Staatskirchentum, das stets eine von den Glaubensgemeinschaften zur «herrschenden» macht, sie aber auch besonderer staatlicher Einflußnahme aussetzt, während den übrigen Glaubensgemeinschaften nur geringere Rechte eingeräumt werden, ja man sie vielleicht sogar zum Anschluß an die Staatsreligion veranlassen oder sie sonstwie zum Verschwinden bringen möchte. In der Regel kam es jeweils nur zu Klagen über die Verhältnisse in jenen Ländern, in denen es die Orthodoxie traf, minderen Rechts zu sein. Angesichts solcher Vielfalt läßt sich auf engem Raum kein Überblick geben über die vielfältigen orthodoxen Positionen zum Thema Kirche und Staat. Wir beschränken uns daher auf wenige Gesichtspunkte aus der Staatsauffassung in orthodoxen Kirchen, insbesondere auf solche, die sich bis zu einem gewissen Grad auch auf die Ekklesiologie und damit auf die ökumenischen Fragestellungen unserer Zeit auswirkten.

I.

Unter Kaiser Justinian I. (527–565) war die spätantik-frühbyzantinische Spielart des Staatskirchentums voll ausgebildet, und mit ihr die Vorstellung, daß sich Römisches Reich und katholische Kirche gleich weit erstrecken sollten und daß sich die kaiserliche Verantwortung nicht nur auf das Reich, sondern auch auf die Kirche beziehe. Kaiser Konstantin hatte jenes Konzil einberufen, das wir als 1. ökumenisches Konzil von Nizäa zählen. Unter gesamtkirchlichem Konsens entwickelte sich in der Folge die Zuständigkeit des Kaisers für die Einberufung der ökumenischen Konzilien, jenes Beratungsorgans, durch welches die Kirche schwere Probleme dogmatischer und kanonischer Art, die einheitsgefährdend waren, einer Lösung zuführen konnte. Dies bedeutet, daß im Konzept der Pentarchie, wie man die am Ausgang der Spätantike erlangte Manifestationsweise der Kircheneinheit zu bezeichnen pflegt,² eine wichtige Funktion für das Bewahren des Zusammenhalts der Kirchen beim Kaiser lag.

Die Kaiser intervenierten, wenn die Kircheneinheit gefährdet war, denn in der Kircheneinheit sahen sie auch eine Festigung der Reichseinheit. Gerade dies hatte aber in der Regel Vertiefung der Spannungen und Ver-

festigung der Spaltungen zur Folge. Wo man nämlich politisch nach Unabhängigkeit strebte, konnte man angesichts der Vorstellung von der Interdependenz zwischen Kirchen- und Reichseinheit auch durch theologischen Dissens zur Kirche des Kaisers auf das politische Ziel hinarbeiten. Gegen Andersgläubige ging von den Kaisern Bekehrungsdruck aus, denn nur wer zur *Catholica* gehörte, konnte die Rechte eines Reichsbürgers beanspruchen. Konnte das Reich verlorene Gebiete wiedererlangen, bedeutete dies für dortige Christen, die nicht zur *Catholica* gehörten, daß sie zur Union mit der Kirche des Kaisers gedrängt wurden. Nach der Rückeroberung Nordafrikas unter Kaiser Justinian wurde das nichtnizänische Christentum der Vandalen durch staatliche Maßnahmen recht schnell zum Erliegen gebracht. Von Armeniern und Syrern wurde Absage an das nichtchalkedonische Bekenntnis und Anschluß an die Reichskirche gefordert, sooft Byzanz im Osten militärisch erfolgreich war.

Aufgrund der Rolle, die dem Kaiser gemäß dem Konzept der Pentarchie in der Kirche zukam, wird verständlich, daß der Westen eine Kirchenspaltung mit Byzanz einleitete, als er eigene Kaiser krönte. Schon 794, noch vor seiner Kaiserkrönung, hatte Karl der Große Souveränität demonstriert, als er «seine» Synode nach Frankfurt berief, um dasselbe Thema behandeln zu lassen, dem sich 787 das (reichskirchliche) 2. Nicaenum gewidmet hatte. Eine (lateinische) «*tota christianitas*» war im Entstehen gegenüber einer (byzantinischen) «christlichen Ökumene», und trotz gemeinsamer synodaler Beratungen der Griechen und der Lateiner zur Zeit des Patriarchen Photios und nochmals kurz vor dem Untergang des byzantinischen Kaisertums erlangte keine Synode, die nach Karls Krönung stattfand, mehr durch beide Seiten die Anerkennung als ökumenisches Konzil.

Das Ende eines gemeinsamen Kaisertums für Lateiner und Griechen hatte zwischen ihnen also sogleich das Ende ihres wichtigsten Instruments für die Bewahrung der Kircheneinheit in Krisensituationen zur Folge. Bald sollte die unterschiedliche Funktion, die der lateinische und der griechische Kaiser in ihrer jeweiligen Kirche inne hatten, noch bedeutend schwierigere Probleme für die Kircheneinheit heraufbeschwören. Im Lauf des Investiturstreits erreichten die Reformpäpste nämlich größere Freiheit der Kirche vom Staat als das byzantinische Modell vorsah, indem sie die Kaiser des Westens aus der innerkirchlichen Führung verdrängten und diese für sich beanspruchten. Da im Gegensatz dazu in Byzanz die herkömmliche Ordnung grundsätzlich gewahrt blieb und nur im einzelnen modifiziert wurde, bedeutete dies den Anfang für ekklesiologische Divergenzen zwischen Lateinern und Griechen. Die Divergenzen vertieften sich, je mehr der Westen unter anwachsender Akzentuierung von allem, was einschlägig auffindbar war im biblischen, patristischen, kanonistischen und kirchengeschichtlichen Befund, und unter Bezugnahme auf das bei den römischen

Bischöfen seit alter Zeit lebendige Bewußtsein von einer besonderen Verantwortung ihres Sitzes die faktische Verdrängung der weltlichen Macht aus der Verantwortung für die Kircheneinheit für ekklesiologisch geboten betrachtete, die Rolle des ersten Bischofs für den Zusammenhalt der Lokalkirchen lehrmäßig herausstellte und in ihm mehr und mehr das Organ erkannte, dem durch göttliche Verfügung eigentlich zukommt, was an Verantwortung für die Kircheneinheit im Entfaltungsprozeß der Pentarchie den Kaisern (vorübergehend) zugewachsen war.

Zum Staat-Kirche-Verhältnis in Byzanz seit Justinian schreibt der bis zum heutigen Tag noch unübertroffene orthodoxe Systematiker des Kirchenrechts N. Milasch: «Als ... die Kirche als Grundlage der Rechtsordnung proklamiert und von der Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zur Kirche die politische, in gewissen Beziehungen aber auch die allgemeine Rechtsfähigkeit der einzelnen abhängig gemacht wurde, überließ die Kirche der Staatsgewalt freiwillig das Recht, auch in kirchlichen Fragen entweder allein³ oder im Verein mit der Kirchengewalt Gesetze zu erlassen.»⁴ Nach dem Bilderstreit versuchte Photios in der Epanagoge die Definition einer «Zweischwertertheorie mit sehr selbständiger Auffassung von der Gewalt des Patriarchen».⁵ Sie wurde nicht zu geltendem Recht, konnte also keine Entwicklung einleiten, wie sie der Westen im Gefolge des Investiturstreits durchmachte. Es gilt, daß im byzantinischen Reich nie eine klare Umschreibung des rechtlichen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche erfolgte; «alle Versuche, die Stellung des Kaisers in der Kirche zu definieren, bleiben vage und juristisch irrelevant.»⁶ «Ein Ideal der Zusammenarbeit und des gegenseitigen Verstehens zwischen der Autorität eines christlichen Kaisers und (Bischofs) für die (äußeren) Erfordernisse⁷ einerseits und dem Bischofskollegium und seinen Exponenten in den höheren Funktionen andererseits wurde postuliert: die «consonantia» oder «symphonia», von der Novelle VI und XLII Justinians sprechen. Die Kirche im byzantinischen Reich distanzierte sich nicht mehr von diesem Modell, obgleich sie häufige und schwere Eingriffe von Seiten des dominanten politischen Regimes erfahren mußte.»⁸

Die Kaiser behielten im Bewußtsein der Griechen eine für die Kirche entscheidende Funktion, die als im göttlichen Willen begründet verstanden wurde. Nicht nur, daß sie an Bischofs- und Patriarchenwahlen maßgeblich beteiligt waren; ihnen blieb, als die Kirchengemeinschaft mit Altorientalen und Lateinern abgebrochen war, in der Christenheit byzantinischer Tradition jene koordinierende Funktion erhalten, die sie in der Blütezeit der Pentarchiestruktur für die fünf Patriarchate besaßen und kraft derer sie die ökumenischen Konzilien einberiefen. Ihre Rolle blieb wichtig genug, daß noch 1393, als Konstantinopel fast nur mehr ein Stadtstaat war, Patriarch Antonios IV. von Konstantinopel nach Moskau schreiben konnte: «Der

heilige Kaiser nimmt eine wichtige Stellung in der Kirche ein ... Es ist nicht gut, wenn du sagst, wir haben die Kirche, aber wir haben keinen Kaiser. Es ist für die Christen nicht möglich, die Kirche zu haben und den Kaiser nicht zu haben. Denn Kaisertum und Kirche sind eng miteinander verbunden und es ist unmöglich, sie voneinander zu trennen».⁹ Bis 1453 ermöglichte der Ehrenvorrang des Kaisers vor den anderen morgenländischen Herrschern und das bei den Kaisern nie erloschene Verantwortungsbewußtsein auch für die griechischen Patriarchate unter islamischer Herrschaft und für die Griechen in Staaten der Lateiner einen Zusammenhang der Kirchen byzantinischer Tradition, unter welcher Herrschaft diese auch lebten. Deutlich trat die koordinierende Funktion des Kaisers beim Konzil von Florenz zutage, als der Kaiser auf griechischer Seite ebenso den ersten Platz einnahm wie der Papst bei den Lateinern.

Nach dem Untergang des byzantinischen Kaisertums übernahm keine andere Institution dessen bisherige ekklesiale Funktion. Die Christenheit byzantinischer Tradition verfügt seither über keinen Koordinator mehr, den alle Patriarchate anerkennen. Daher brachte die nachfolgende geschichtliche Entwicklung Probleme, für die nicht immer in allgemeinem Konsens Lösungen gefunden wurden. Zwar stellte die Christenheit byzantinischer Prägung ihre Lebenskraft unter Beweis, indem sie trotz des Ausfalls jener Instanz, die Antonios IV. noch 1393 für unverzichtbar erklärt hatte, das kirchliche Leben weiterhin gewährleistete. Ein Teil der Entfaltungen, die ihr kirchliches Leben und ihr Verhältnis zu den Staaten seither erfuhren, fand allgemeine Rezeption und muß als heute gültiges orthodoxes Kirchenrecht angesehen werden, obgleich es nie in ausformulierte Kanones gefaßt wurde. Einzelne Aspekte freilich erscheinen noch mit viel Beiwerk belastet und können nicht ohne Aussonderung als vollgültige Kirchenordnung anerkannt werden. Um ihre Lösung ist man im Rahmen der Vorbereitung eines Großen und Heiligen Konzils der orthodoxen Kirche bemüht. Die Schwere der offenen Probleme ist unter anderem daraus ersichtlich, daß der rumänische Patriarch Justinian 1949 Anlaß sah, im Vorwort der von ihm gegründeten, hauptsächlich für ökumenische Studien gedachten Zeitschrift «Ortodoxia», in dem er keine näheren Ausführungen machte über das Streben nach *gesamtchristlicher Einigung*, zu schreiben, daß er die Suche nach *panorthodoxer Einheit* für die wichtigste *ökumenische Aufgabe* der Zeit halte.¹⁰

Man mag der Schärfe dieser rumänischen Stellungnahme Reserve entgegenbringen. Es ist aber zweifellos so, daß es den Prinzipien der orthodoxen Ekklesiologie gemäß leicht sein müßte, schnell zu einem gemeinsamen Konzil der orthodoxen Kirche zusammenzutreten. De facto gelang es jedoch trotz jahrzehntelanger Vorarbeiten bisher nicht, das autokephale Handeln wenigstens der an den panorthodoxen Beratungen be-

teiligten orthodoxen Kirchen soweit zu koordinieren, daß das Konzil stattfinden könnte. Die Fragen, die 1453 mit dem Wegfall der ekklesialen Funktion des Kaisers aufbrachen, sind noch nicht geklärt.

II.

Als die Lateiner nach der Jahrtausendwende militärisch ins Gebiet der orthodoxen Kirche expandierten (Kreuzfahrerstaaten im Orient, normannisches Süditalien, mittelalterliches Polen und Ungarn und Ordensritter im Baltikum), setzten sie sich die Absorption der griechischen Christen in die eigene Kirche zum Ziel. Um sie zu erreichen, unterstellten sie in ihren Staaten die griechischen Christen einer lateinischen Hierarchie.

Das 4. Laterankonzil erhob die Unterordnung der griechischen Kirche unter die lateinische zumindest für jene Gebiete zum Kirchengesetz, in denen dies aufgrund der politischen Machtverhältnisse durchgesetzt werden konnte.¹¹ Wo die militärische Macht nicht hinreichte, dies voll durchzusetzen, ebenso in den Kolonien Venedigs und anderer italienischer Handelsstädte, die mit Rücksicht auf ihre Handelsinteressen nicht die nämliche Härte anwenden durften, praktizierte man ein Gewährenlassen, das aber nur erzwungen war und nicht aus wirklicher Anerkennung der östlichen Kirchentradition erfloß. Die Erinnerung daran bewirkt bei vielen Orthodoxen noch immer, daß ihnen Länder mit starker katholischer Bevölkerungsmehrheit erdrückend erscheinen. Noch heute wird vielfach an der Bereitschaft von Katholiken gezweifelt, der Orthodoxie Kirchenfreiheit zu gewähren.

III.

Die mittelalterlichen bulgarischen und serbischen Zaren folgten auf ihrem Gebiet dem Beispiel, das die byzantinischen Kaiser gegeben hatten. Auch sie wollten «ihre» Kirche haben in ihrem Staat. Also schufen sie eigene Patriarchate. Aber sie konnten ihren Anspruch auf Souveränität für jeweils nur kurze Zeit aufrecht erhalten, und so waren in ihren Ländern auch die ekklesialen Autonomien von nur vorübergehender Art, und die Christenheit ihrer Staaten wuchs nicht wie jene des Abendlands aus der Einheit mit der Kirche von Konstantinopel heraus. Ihre Patriarchate wurden nach dem Untergang der Staaten wieder abgeschafft.

Anders war es in Rußland. Dort spielten die Moskauer Großfürsten und späteren Zaren als «Herrscher im 3. Rom» über lange Zeit eine am byzantinischen Vorbild orientierte wichtige Rolle im kirchlichen Leben der Orthodoxie.¹² Die Staatsmacht trug in Rußland auch für die Belange der Kirche Sorge, und die Synoden der Moskauer Kirche waren ähnlich den

ökumenischen Konzilien der Antike von den Herrschern geleitet. Den Kirchenführern oblag es in Moskau wie in den anderen orthodoxen Staaten des späten Mittelalters, durch Mahnworte und Fürstenspiegel die Herrscher zu gutem Regieren im Sinn der christlichen Botschaft anzuregen. Sie konnten mithelfen, die Staatsziele zu formulieren, doch für das Ergreifen der den Zielen gemäßen Aktivitäten in der staatlich-kirchlichen «Symphonia» lag die Initiative beim Herrscher.

Unter Patriarch Nikon (1652–1667) kam es zu einem Konflikt mit dem Zaren, denn Nikon erstrebte für die russische Kirche größere Freiheit vom Staat. Der Versuch mißlang und führte 1667 unter Zustimmung der griechischen Patriarchen zu seiner Absetzung. 1721 kam es unter Peter I., abermals unter griechischer Zustimmung, sogar zur Abschaffung des Patriarchats und zum Inkraftsetzen einer Synodalverfassung, wie es eine solche vorher in der Orthodoxie noch nie und nirgends gegeben hatte. Im russischen Reich entwickelte sich ein Zustand staatlicher Allmacht über die Kirche. «Die Auslegung und Deutung des *«Geistlichen Regulaments»* von 1721 ... ließ verschiedene Wege offen. Man konnte die Kirche, dem Buchstaben des Gesetzes folgend, als eine dem Senat gleichgeordnete appellationslose Instanz ansehen, man konnte aber auch stärker die Praxis ins Auge fassen und den staatlichen Auftrag dieser Institution betonen, wie es in der Folgezeit meist getan worden ist. Eine derartige Stellung der Kirche, wie sie in der Kirchenreform von 1721 sich ausprägt, ist nur unter der Voraussetzung möglich, daß der Staat ein christlicher Staat ist und daß die Kirche sich für seine Ziele ohne weiteres einsetzen kann. Dies war im Zeitalter der beginnenden Aufklärung noch der Fall. Der Staat übernahm noch die Aufgabe, Hüter des christlichen Glaubens und der Kirche zu sein. In der Person des Zaren schaltet sich der Staat in kirchliche Fragen ein; die kirchlichen Verordnungen gehen auf Befehl des Zaren hinaus, denn der Zar kümmert sich als christlicher Herrscher um die Kirche wie um das Volk ... Dem Sinod als der *«geistlichen Regierung»* der Kirche stellte der Kaiser als seinen Vertreter den Oberprokurator entgegen. ... War die Stellung des Oberprokurors zuerst die eines Aufsichtsbeamten des mittleren Dienstes, so sollte er im 19. Jahrhundert Ministerrang bekommen und zum entscheidenden Faktor innerhalb des Sinods werden. Die Kirche wurde von der staatlichen Bürokratie auf dem Wege über den Oberprokurator immer stärker bedrückt. Das persönliche Verhältnis zwischen Kirche und Herrscher trat zurück. Die Vertreter der Kirche sahen sich bald durch einen weltlichen Beamten überspielt. Der Charakter des Sinods änderte sich; er wurde zu einer Verwaltung geistlicher Angelegenheiten unter staatlicher Leitung.»¹³

Selbstverständlich wirkten auch nach den Umstellungen unter Peter I. in der Kirche Rußlands altrussische Vorstellungen von den Beziehungen zwischen Staat und Kirche weiter. Um aber die Verhältnisse im nachpetri-

nischen Rußland, insbesondere deren Fortentwicklung seit Katharina II., recht zu verstehen, darf nicht übersehen werden, wie sehr der Reformator Peter und die Herrscher und Herrscherinnen nach ihm für westeuropäische Ideen offen waren. Das Verhältnis, in dem protestantische Landeskirchen zum Landesherrn standen, den sie als «*summus episcopus*» anerkannten, als sie das Papstamt verwarfen und auf die einst von der abendländischen Kirche im Investiturstreit erworbene Freiheit vom Staat verzichteten, bekam im nachpetrinischen Rußland mehr und mehr Vorbildcharakter für die Beziehungen zwischen Kirche und Staat. Die russische Kirche hat ihr Bekenntnis zur Orthodoxie nie in Frage gestellt. Dies schloß jedoch nicht aus, daß im nachpetrinischen Rußland das öffentliche Leben und das Verhältnis zwischen Staat und Kirche mehr an Westeuropa Maß nahm als an Byzanz.

Der Staatseinfluß blieb in der russischen Kirche nicht unwidersprochen. Nicht nur bei den Altgläubigen, auch in der Staatskirche gab es Vorbehalte. Der breiten Mehrheit von Klerus und Volk in der Staatskirche galten die Verhältnisse aber bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts als angemessene Form, wie ein Staat, der sich als orthodox verstand, vorzugehen habe, um der Kirche, die sich als russisch verstand, den entsprechenden Lebensraum sicherzustellen. Doch um die Jahrhundertwende gewannen zusehends kritische Stimmen an Gewicht. Auch nach der Revolution von 1905, als für nichtorthodoxe russische Untertanen Religionsfreiheit verkündet wurde, konnte am Verhältnis der russischen Kirche zum Staat noch nichts geändert werden. Erst nach der demokratischen Revolution vom Februar 1917 wurde ein Allrussisches Konzil einberufen, welches das Patriarchat wieder herstellte, um die in 200jähriger Entwicklung der petrinischen Staatsidee notwendig gewordene totale Obsorge des Staats für die Kirche überflüssig zu machen. Doch verunmöglichte die Oktoberrevolution alsbald die angestrebte neue Ordnung. Die kommunistische Gesetzgebung, welche die Kirche von jeglichem Einfluß auf Staat und Schule abtrennte, unterstellte sie einer neuen Staatsaufsicht durch atheistische Behörden.

IV.

Der islamische Staat kannte nur moslemische Vollbürger; Angehörige von Buchreligionen (Juden und Christen) konnten unter ihren religiösen Führern Halbbürger (kopfsteuerpflichtige Schutzbefohlene) sein. Die kirchlichen Oberen waren dem Herrscher für die Loyalität der Gläubigen und für das Steueraufkommen verantwortlich; ihnen oblag es, neben ihren geistlichen Aufgaben auch die zivilrechtlichen Belange und die der Volksgruppe gewährte Autonomie zu verwalten und die Zivilgerichtsbarkeit auszuüben. Soziale Körperschaft und damit befähigt, ihre Identität als ethnisch-religiöse Gruppe zu bewahren, waren die Christen im islamischen Staat nämlich nur

als Kirchengemeinschaft. Eine Vielzahl von Funktionen, die im byzantinischen Reich vom Staat wahrgenommen worden waren und nach moderner Auffassung wieder als staatliche Belange gelten, wurden im islamischen Staat als kirchliche Angelegenheiten verstanden. Die weitgehende Öffentlichkeitsfunktion, die vom islamischen Staat den höheren kirchlichen Amtsträgern eingeräumt und von den Kirchen vollauf bejaht wurde, nötigte zu einem ausdrücklichen Sich-Bekümmern der staatlichen Autoritäten um die Amtseinsetzung der Kirchenführer. Damit nämlich die Entscheidungen und Richtersprüche der Kirchenführer in bürgerlichen Angelegenheiten vor den staatlichen Behörden Gültigkeit besaßen, mußte die Glaubensgemeinschaft, die einen Vorsteher einsetzen wollte, für diesen stets auch die staatliche Einsetzung erlangen. Und so brachte es das Staatsverständnis in islamischen Staaten, demzufolge viele öffentliche Aufgaben dem Staat entzogen und den Kirchen übertragen waren, mit sich, daß die Kirchenführer bisweilen fast wie politische Beamte behandelt wurden und sehr der Willkür der Herrscher ausgesetzt waren. Dies konnte zu häufigem Wechsel der Amtsinhaber führen, besonders dann, wenn es innerhalb der Kirche Parteien gab, deren Repräsentanten miteinander um die Ämter rivalisierten und ein Machtwort des Herrschers zu ihren Gunsten zu erreichen suchten.¹⁴

Unter den Bedingungen des islamischen Staatsrechts war der Patriarch von Konstantinopel das zivilrechtliche Oberhaupt aller Orthodoxen im osmanischen Reich und deren Sprecher beim Sultan. Es ist in einem gewissen Sinn möglich, in ihm für die orthodoxen Untertanen der Osmanen etwas wie einen zwar nicht mehr souveränen, aber zumindest handlungsbefugten Nachahmer des byzantinischen Kaisers zu sehen. Seine staatliche Funktion hatte die unausbleibliche Folge, daß jenseits der Grenzen des Osmanenreichs sein Einfluß in Frage gestellt wurde. Dies führte zu laufender Verkleinerung seines Patriarchats, als das Osmanenreich schrumpfte, und es hatte zur Folge, daß sich in der Orthodoxie ein kirchenrechtliches Bewußtsein bildete, demgemäß die Änderung von Staatsgrenzen mit einem gewissen Automatismus zumeist auch eine Veränderung der kirchlichen Jurisdiktion nach sich zieht.

V.

Diese Entwicklung nahm ihren Anfang, als 1589 voll anerkannt wurde, daß die Kirche des Moskauer Reiches, die sich de facto bereits seit dem Untergang des byzantinischen Kaisertums selbständig regierte, in keiner Weise mehr dem Einfluß des Patriarchen von Konstantinopel unterlag. In Gegenwart des ökumenischen Patriarchen Jeremias II. wurde 1589 der Moskauer Metropolit zum Patriarchen erhoben. Die damals in den polnisch-litauischen Staat eingefügte Kiever Metropole verlangte ebenfalls, in den Rang eines

Patriarchats erhoben zu werden. Ihr gewährte das Konstantinopeler Patriarchat zwar weitgehende Autonomie, wollte aber am weiteren Verbleib der Metropole im eigenen Patriarchatsverband nicht rütteln lassen.

Die Expansion des Zarenreichs, zunächst auf Kosten Polen-Litauens, dann des Osmanischen Reichs, die Annexion Georgiens und ebenso die Expansion der Sowjetunion auf Kosten Polens, Rumäniens, der Tschechoslowakei und des Baltikums erbrachte jeweils auch die Vergrößerung der russischen Kirche. Denn die staatliche Zugehörigkeit zu Rußland bzw. zur Sowjetunion wurde auch als kanonische Basis betrachtet für die unter dem Zaren schrittweise, unter Stalin schlagartig, mit oder ohne vorhergehende Konsultation mit den bisherigen Kirchenleitungen vollzogene Einbeziehung aller im neuen Staatsgebiet lebenden Gläubigen byzantinischer Kirchentradition – sowohl der orthodoxen wie der mit Rom unierten – und ihrer kirchlichen Institutionen in die Russische Orthodoxe Kirche. Die einst von ökumenischen Konzilien¹⁵ bzw. vom Kaiser in seiner besonderen Funktion und Verantwortung für den Zusammenhalt der Patriarchate¹⁶ verwaltete Zuständigkeit zur Grenzziehung zwischen den kirchlichen Jurisdiktionsbereichen ging also in einer faktischen Entwicklung allmählich an die Staaten über.

Für die orthodoxe Kirche in katholischen Staaten wurde ein Modell der Symphonie wirksam, das Kirche und Staat als voneinander unabhängig, aber aufeinander bezogen verstand; eine einschlägige Theorie bietet N. Milasch.¹⁷ Dieses Modell eröffnet den nicht-orthodoxen Behörden weitgehende Mitwirkungsmöglichkeiten in der orthodoxen Kirche. In heutiger Zeit mag es in Erstaunen versetzen, daß es in solchen Staaten sogar Aufgabe des katholischen Staatsoberhauptes war, orthodoxen Hierarchen die Investitur in ihr Amt zu erteilen; N. Milasch schreibt: «Für das Kirchenrecht ist die Verfassung des Staates belanglos; dasselbe betrachtet die Staatsgewalt vom allgemeinen Gesichtspunkt, ohne Rücksicht auf die Konfession des Staatsoberhauptes.»¹⁸ Wo Milasch in allgemeinen Grundzügen die Angelegenheiten anführt, die «zur Kompetenz der Kirche, zu jener des Staates und zur gemeinsamen Kompetenz beider gehören», führt er unter letzterem ausdrücklich an «die Besetzung von Bistümern, Pfarren und anderen Dienstplätzen.»¹⁹

Als sich die orthodoxen Völker Südosteuropas im 19./20. Jahrhundert vom Osmanenreich loslösten und als Nationalstaaten Souveränität erlangten, kam es sogleich auch zur Errichtung autokephaler Nationalkirchen. Dies war zum einen begründet in dem verständlichen Bestreben dieser Völker, ihr souverän gewordenes Land auch vom indirekten Einfluß des Sultans mittels des ökumenischen Patriarchen, der ein Würdenträger des osmanischen Reichs war, freizustellen. Zum anderen waren um die Mitte des 19. Jahrhunderts die Staatsgrenzen vom orthodoxen Bewußtsein bereits in

einem solchen Ausmaß als Abgrenzungen für jurisdiktionelle Einheiten anerkannt, daß bei den meisten Orthodoxen die Maxime von einer eigenen autokephalen orthodoxen Kirche für jeden souveränen Staat unbestritten war.²⁰ Die Autokephalien in orthodoxen Nationalstaaten wurden zu Staatskirchen, die ihre Verfassung vom staatlichen Gesetzgeber erhielten und strenger Staatsaufsicht unterlagen.²¹ Aus den Begründungen, welche für eine den Nationalstaaten parallele Struktur in Nationalkirchen vorgelegt werden, kann das Staatsdenken nationaler orthodoxer Kreise erschlossen werden.²² Zu den vorgetragenen einschlägigen Ansichten besteht derzeit ein nicht unerheblicher innerorthodoxer Dissens. Es begegnet sogar die These, die Nationen seien «Formen, die von Ewigkeit her im inkarnierten Logos existieren».²³ Die vom staatlichen Gesetzgeber erlassenen Kirchenverfassungen der neuen Autokephalien ermöglichen drückende staatliche Eingriffe und erinnern an die Verhältnisse in der Endzeit des Zarenreichs.

VI.

Wie bisher jeder Umsturz in den Staaten, in denen die Orthodoxie beheimatet ist, bedeutende Umbrüche im Verhältnis der orthodoxen Kirche zum Staat zur Folge hatte, nötigt auch der Wandel in der Welt, der 1989 einsetzte, zu neuen Entwicklungen. Es ist noch zu früh, um schon über das, was sich derzeit anbahnt, zu referieren. Doch darf als sicher gelten, daß es nicht mehr lange dauern wird, bis entscheidend Neues wird festgestellt werden können.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. z.B. die jüngst in Rußland erarbeiteten «Grundlagen eines Sozialkonzepts der Russischen Orthodoxen Kirche», deutsch in den Jahrgängen 2000/2001 der Berliner Zeitschrift des Moskauer Patriarchats «Stimme der Orthodoxie».

² «Pentarchie» (= «Fünferherrschaft») besagt, daß fünf Erzbischöfe aus den verschiedenen Regionen an der Spitze der gesamten Christenheit stehen, welche als nicht nur in einer Kirche, sondern auch in einem Reich zusammengefaßt verstanden wurde. Die Erzbischöfe sollten die Kircheneinheit verdeutlichen, indem sie untereinander Kirchengemeinschaft bewahren, und durch sie standen die Ortskirchen, die in je ihrem Bereich ihnen zugeordnet waren, mit den Kirchen der anderen Regionen in kanonischer Gemeinschaft. Für die Erzbischöfe bürgerte sich mit der Zeit der Titel Patriarch ein. In der (kurzen) Blütezeit dieses Ordnungsgefüges gab es im Reich fünf Patriarchate: Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem. Der im Begriff der Pentarchie postulierte harmonische Zusammenhalt der fünf Patriarchate war von kurzer Dauer, denn nach der arabischen Eroberung erwies sich das alexandrinische Patriarchat praktisch zur Gänze und das antiochenische zu einem großen Teil als antichalkedonisch. Spannungen zwischen Rom und Konstantinopel brachten weitere Störungen mit sich. Zum Entstehen und zur Krise der Pentarchie vgl. V. Peri, *La pentarchia: Istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica*, in: ders., *Da Oriente e da Occidente*, Roma 2002, S. 815-904.

³ Man beachte die hier verwendeten Worte «entweder allein»!

⁴ N. Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, Mostar 1905, S. 51.

⁵ H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, S. 525.

⁶ H.-G. Beck, *Nomos, Kanon und Staatsräson in Byzanz*, Wien 1981, S. 58.

⁷ Als «episkopos tôn ektôs» wurde Kaiser Konstantin bereits im 4. Jh. von Eusebius von Caesarea apostrophiert.

⁸ V. Peri, Artikel «Bizantino impero: La chiesa» in: *Enciclopedia Europea*, II, 371.

⁹ Miklosich-Müller, *Acta patriarchatus Constantinopolitani*, II, 190f. Ein katholischer Theologe müßte vom Papst reden, falls er eine vergleichbare Aussage machen wollte.

¹⁰ Stellenbeleg siehe Suttner, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen*, Wien 1978, S. 128.

¹¹ Vgl. Kap. 9 des Konzilsbeschlusses, bei Wohlmuth, *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, II, 239.

¹² Zur Idee vom 3. Rom vgl. H. Schäfer, *Moskau, das 3. Rom*, Hamburg 1929.

¹³ R. Stupperich, *Die orthodoxe Kirche in ihrem Verhältnis zum Staat*, in: *Kirche im Osten* 2 (1959) 22f. Zu dieser Entwicklung vgl. auch I. Smolitsch, *Geschichte der russischen Kirche 1700-1917*, Leiden 1964.

¹⁴ Eine uns durch reiches, noch lange nicht ausgeschöpftes Quellenmaterial dokumentierte Periode mit einschlägigen gravierenden Vorkommnissen sind die letzten Jahrzehnte des 16. und die erste Hälfte des 17. Jh.s; vgl. Suttner, *Vasile Lupu und die griechische Kirche anfangs der vierziger Jahre des 17. Jahrhunderts*, in: *Kirche im Osten* 32 (1989).

¹⁵ Vgl. z.B. die Erhebung Jerusalems zum Patriarchat durch das Konzil von Chalkedon.

¹⁶ Vgl. z.B. die Einrichtung einer vorübergehend existierenden kirchlichen Autokephalie für Justiniana Prima durch Kaiser Justinian.

¹⁷ N. Milasch, *Das Kirchenrecht*, S. 689ff.

¹⁸ Ebenda, S. 710.

¹⁹ Ebenda, S. 711f. Die Konfession des Staatsoberhauptes, welches das Kirchenoberhaupt einzusetzen hatte, war sogar zeitweise im Königreich Griechenland und ebenso im Königreich Rumänien, wo die orthodoxe Kirche «herrschende Kirche» war, katholisch. In Rumänien wurde die einschlägige Kompetenz des Staatsoberhauptes nicht einmal widerrufen, als nach dem 2. Weltkrieg die Monarchie durch eine Volksdemokratie abgelöst wurde; für die Art, wie die Amtseinsetzung des rumänischen Patriarchen Justinian im Mai 1948 vor sich ging, vgl. den Beitrag «Das «soziale Apostolat in der rumänischen Orthodoxie im ersten Jahrzehnt nach dem 2. Weltkrieg» bei Suttner, *Kirche und Nationen*, Würzburg 1997, S. 387-419.

²⁰ Trotz der weiten Verbreitung, die diese Überzeugung erlangte, ist die häufig anzutreffende Behauptung verfehlt, es handle sich bei ihr um ein Prinzip des orthodoxen Kirchenrechts.

²¹ Einzelheiten bezüglich des Ausgeliefert-Seins der Nationalkirchen an die Staaten bei Suttner, *Kirche und Nationen*, S. 235-248.

²² Dazu vgl. die Dokumentation in *OstStud* 30 (1981) S. 216-320 über die ekklesiologische Bedeutung, die orthodoxe Dogmatiker und Kanonisten der Tatsache beimessen, daß die eine Orthodoxe Kirche in viele Autokephalien gegliedert ist.

²³ Vgl. ebenda, S. 265.

das buch zum thema

BARBARA NICHTWEISS · MAINZ

ANALOGIEN UND GEGENSÄTZE

DIE «THEOLOGISCHEN TRAKTATE» ERIK PETERSONS
IN DER PERSPEKTIVE DES VERHÄLTNISSES VON STAAT UND KIRCHE

I. EIN KLASSIKER DER THEOLOGIE

«Der Kampf um die dogmatischen Fragen bezieht auch die politische Sphäre mit ein. Nur wenn man eine abstrakte Vorstellung von dem hat, was christlicher Glaube und christliche Theologie ist, kann man sich darüber verwundern oder gar darüber Entsetzen hegen. Der dogmatische Charakter des christlichen Glaubens hat notwendig – zu allen Zeiten – zugleich die politische Welt tangiert. Statt rationalistisch über diese Zusammenhänge zu wehklagen, wäre es besser, wenn man sich einmal grundsätzlich über diese unvermeidbaren Zusammenhänge Klarheit zu verschaffen suchte.» Dieses Arbeitsprogramm formulierte Erik Peterson, damals noch Professor für Kirchengeschichte und Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Bonn 1928/29 in einer (unveröffentlichten) Vorlesung über die altchristliche Dogmengeschichte. Die Beachtung dieser Zusammenhänge von Theologie und Politik wurde zu einer durchlaufenden Perspektive seiner exegetischen, historischen und systematischen Studien und Vorträge, deren wichtigste er selbst 1951 unter dem Titel «Theologische Traktate»

BARBARA NICHTWEISS, geb. 1960 in Ankara; 1979-1984 Studium der Germanistik und Theologie in Trier und Freiburg i.Br., 1985-1993 theol. Assistentin des Bischofs von Mainz, 1992 theol. Promotion in Freiburg, 1993-2000 Ordinariatsrätin und Leiterin der Abteilung Öffentlichkeitsarbeit des Bischöflichen Ordinariates Mainz, seit 2000 Leiterin der Abteilung Publikationen; zahlreiche Veröffentlichungen u.a. zur Geschichte und Gegenwart des Bistums Mainz.

noch einmal gesammelt veröffentlichte. Zwei davon («Was ist Theologie?» und «Die Kirche») stammen noch aus seiner protestantischen Zeit, alle anderen aus den ersten sieben Jahren nach seiner Konversion zur katholischen Kirche (1930), in denen Peterson als «freier Autor» vor katholischem Publikum wirkte. Die «Theologischen Traktate», die seit 1994 in einer neuen Ausgabe vorliegen¹, zählen seit langem zu den «Klassikern» der Theologie des 20. Jahrhunderts und haben vielfache theologiegeschichtliche Wirkungen ausgelöst. In der Wahrnehmung der breiteren Öffentlichkeit blieb dies allerdings lange ein wenig verborgen. Peterson hatte mit seiner Konversion auch seinen Professorenlehrstuhl verloren und damit die Möglichkeit, schulbildend zu wirken. Es gelang ihm erst viele Jahre später, in Rom am Päpstlichen Institut für christliche Archäologie ab 1937 zumindest eine kleine Lehrmöglichkeit, ab 1947 dann auch wieder einen historischen Lehrstuhl zu erlangen.²

Petersons Bemühungen um die notwendige Klärung fundamentaler theologischer Begriffe und ihrer Zusammenhänge mit der politischen Welt erfolgten nie im Sinne einer abstrakten Systematik, sondern durch eine genaue Interpretation biblischer und altkirchlicher Texte sowie liturgischer Vollzüge der Kirche. Gerade diese Verwurzelung in den Fundamenten kirchlichen und christlichen Lebens verleiht seinen Forschungen die Kraft einer bleibenden Orientierung. Dies gilt umso mehr, als er seine Erkenntnisse nicht nur in vielen rein wissenschaftlich-historischen Studien darlegte³, sondern gerade auch die Erkenntnisse der «Theologischen Traktate» immer zugleich engagiert, oft sogar leidenschaftlich im Horizont der aktuellen Lage von Theologie und Kirche im zeitgenössischen politischen Umfeld formulierte: sei es als evangelischer Theologe in der Zeit der Weimarer Republik, sei es als katholischer Theologe, der die Kirche im Deutschland der 30er Jahre mit der totalitären Ideologie der Nationalsozialisten konfrontiert sah. Dabei erstrecken sich seine Einsichten nicht nur auf einen allgemeinen Zusammenhang von Politik und Theologie, sondern berühren auch Fragen der Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat im engeren Sinne. Bei seinen exegetischen und historischen Analysen war Peterson darauf gestoßen, dass allenthalben im Neuen Testament, und zwar gerade auch im Zentrum der eschatologischen Verkündigung, Begriffe aus der Rechtsprache zu finden sind. Das müsse «doch mit einem Wesenszug im Charakter der neutestamentlichen Offenbarung zusammenhängen», schrieb er 1925 in seiner an die Adresse der Dialektischen Theologie gerichteten Streitschrift «Was ist Theologie?»⁴.

Im Folgenden werden unter dieser Perspektive einige grundlegende Ergebnisse der Streifzüge Erik Petersons durch die Welt der christlichen Antike skizziert; einige ausgewählte «Traktate» werden dabei in drei Themenkreisen zusammengefasst behandelt.

II. INSTITUTION UND ÖFFENTLICHKEIT: DIE KIRCHE

Die Kirche (1928) – Briefwechsel mit Adolf von Harnack und ein Epilog (1928/1933)

– Von den Engeln (1935)

Ein Zentrum der Bemühungen Petersons um die christlichen Grundbegriffe ist in seinen Forschungen zum urchristlich-neutestamentlichen Verständnis von Kirche zu sehen. Aktueller Auslöser dieser Fragestellung war ein staatskirchenrechtliches Problem, nämlich der Verlust an öffentlicher Bedeutung, der den evangelischen Landeskirchen nach der Abschaffung des Staatskirchentums in der Weimarer Zeit drohte. Gab es noch eine Basis, auf der diese Kirchen auf Dauer öffentliche Größen sein und eine öffentliche Wirksamkeit entfalten konnten? Würde es gelingen, ohne staatlichen Rückhalt zu einer eigenständigen, auch dogmatisch gefestigten Kirchlichkeit zu finden? «Mit dem Verzicht auf «Öffentlichkeit» im Begriff der Kirche ist dieser (...) die Möglichkeit zu einer «öffentlichen Wirksamkeit» genommen. Die politischen und nationalen Folgen einer solchen Entwicklung für Deutschland sind nicht leicht zu unterschätzen», mahnte Peterson bereits 1928⁵. Bestätigt sah er seine Befürchtungen über den Verlust kirchlicher Eigenständigkeit im Jahr 1933, als weite Teile der evangelischen Kirchen in den Sog der veränderten politischen Lage zu geraten drohten: «Mit dem Ende des landesherrlichen Episkopats und der Einführung der neuen Verfassung der evangelischen Landeskirchen in Deutschland ist der öffentliche Charakter der protestantischen Kirche (...) prinzipiell ausgelöscht worden. (...) Es ist nicht zu vergessen, dass der Charakter der «Kirche», den die Territorialgewalt in früheren Jahrhunderten der Landeskirche aufgeprägt hat, kein *character indelebilis* ist. Er kann im Zusammenhang mit den territorialen und politischen Wandlungen in Deutschland (man denke an die so genannte «Reichsreform») schneller verblassen, als man meint»⁶.

Es galt also, ein theologisches Verständnis von Kirche als öffentlicher Größe zu entwickeln, das nicht davon ausgeht, dass der Kirche diese Öffentlichkeit erst von Seiten des Staates verliehen wird. Peterson warnte zugleich aber auch vor dem Irrtum, dass öffentlicher Einfluss auf Dauer allein durch eine Erhöhung der Frequenz kirchlicher Aktivitäten sicher gestellt werden könne: «Keine noch so große Aktivität kann den Öffentlichkeitscharakter der Kirche erweisen, wenn sie ihn nicht von vornherein hat.»⁷

Doch woher hat die Kirche «von vornherein» ihren Öffentlichkeitscharakter? Im Alten Christentum kannte man laut Peterson noch nicht den «Begriff der Kirche als einer juristischen Person»: «Die Kirche ist da, wann sie zusammentritt, sei es zu Kulthandlungen, sei es zu Konzilsbeschlüssen»⁸. Doch was bedeutet «Kirche» überhaupt im neutestamentlichen und antiken Kontext? Warum wählten die ersten Christen, die zur Verkündigung des Evangeliums unter die Völker ausgesandt wurden, überhaupt den griechi-

schen Begriff «Ekklesia» zur Bezeichnung ihrer Zusammenkünfte und formierten sich nicht etwa als christliche Synagoge oder als hellenistischer Mysterienverein? «Ekklesia» bezeichnete in der griechisch-antiken Welt keineswegs eine beliebige Gemeinschaft, sondern hatte eine fest umrissene politische, ja verfassungsrechtliche Bedeutung: «Ekklesia» war die sich in festen Formen und Strukturen vollziehende, institutionalisierte Versammlung der freien Bürger eines antiken Stadtstaates, einer Polis. In diesem Sinne nannten nun aber auch die griechischsprachigen Christen ihre kultischen und rechtlichen Versammlungen «Ekklesia», allerdings mit einem entscheidenden Unterschied: Sie versammelten sich nicht als Bürger des irdischen Stadtstaates, in dem sie wohnten (also z.B. Ephesus, Korinth oder Rom), sondern als Bürger der endzeitlichen, himmlischen Stadt: «Man könnte vielleicht sagen, dass, wie die profane Ekklesia der Antike eine Institution der Polis ist, so die christliche Ekklesia eine Institution der Himmelsstadt, des himmlischen Jerusalem, sei. Wie die profane Ekklesia die zum Vollzug von Rechtsakten zusammentretende Versammlung der Vollbürger einer irdischen Polis, so wäre in analoger Weise die christliche Ekklesia als die zum Vollzug bestimmter Kulthandlungen – und auch die Rechtsakte der christlichen Ekklesia sind Kulthandlungen – zusammentretende Versammlung der Vollbürger der Himmelsstadt zu definieren.»⁹ Von dieser himmlischen Stadt ist im Neuen Testament verschiedentlich die Rede: Es ist das «obere Jerusalem» (Gal 4,21–27), die «Stadt des lebendigen Gottes» (Hebr 12,22), die Johannes in der «Offenbarung Jesu Christi» am Ende auf die Erde herabkommen sieht (Offb 21). Dieses himmlische und ewige Gemeinwesen ist eine transzendente, aber keine rein zukünftige Größe, sondern schon jetzt gewissermaßen der umfassende kosmisch-öffentliche Raum des Gottesdienstes, der Liturgie der Kirche (auch «Leiturgia» ist ursprünglich ein Begriff des antiken Rechts). Die Kirche ist demnach grundsätzlich «politisch», weil sie auf eine Polis bezogen ist, allerdings nicht auf eine irdische, sondern auf die himmlische. In diesem Sinne ist sie auch eine öffentliche Größe, wobei die ihr eigene Öffentlichkeit ebenfalls nicht die politische Öffentlichkeit eines irdischen Staates bzw. der menschlichen Gesellschaft ist, sondern die eschatologisch-kosmische Öffentlichkeit der Himmelsstadt. Wann immer sich die Christen zum Gottesdienst versammeln, treten sie hinzu zur Festversammlung dieser Himmelsstadt, an der auch Engel, Himmelsbürger und die Seelen der schon vollendeten Gerechten (Hebr 12,22ff) teilnehmen¹⁰. In diesem «politischen» Sinne deutet Peterson das Auftreten von Engeln in den liturgischen Vollzügen der Kirche: Sie sind gewissermaßen Indikatoren eschatologisch-kosmischer Öffentlichkeit. Petersons «Buch von den Engeln» ist keineswegs eine bloß fromme Erbauungsschrift, vielmehr, wie Jean Daniélou im Vorwort zu einer französischen Ausgabe formulierte, ein Hauptwerk, in dem «drei große Dimensionen seines Denkens zusammenfinden: die liturgische, die politische und die mystische».

Der Staatsrechtler Carl Schmitt, mit dem Erik Peterson seinerzeit einige Jahre befreundet war, leitet 1922 das dritte Kapitel seiner «Politischen Theologie» mit dem berühmten Satz ein: «Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.»¹¹ Peterson stellt genau umgekehrt in seiner Interpretation biblischer Aussagen und liturgischer Vollzüge der Kirche fest, dass viele zentrale theologische Begriffe des Christentums transzendierte staatsrechtliche Begriffe sind. Nur wenn man diesen ursprünglichen Bezug zur politischen Welt sieht, könne man auch ihre «prägnante Bedeutung» erfassen¹². Diese Bezüge geben Aufschluss über die grundlegende, innere politisch-rechtliche Struktur der Kirche, die mehr ist als bloß eine amorphe Ansammlung von Gläubigen oder ein privater Verein von Gleichgesinnten. Und diese transzendente-politische Struktur der Kirche ist wiederum notwendige Voraussetzung für ihre prinzipielle Freiheit und Unabhängigkeit gegenüber der Einflussnahme und Vereinnahmung seitens der säkularen Staaten und politischen Mächte.

III. MACHT UND HERRSCHAFT: JESUS CHRISTUS

Was ist der Mensch? (1935) – Christus als Imperator (1937) – Zeuge der Wahrheit (1937)

In den Traktaten seit 1935, vor allem in den Schriften von 1937, verändern sich Tonfall und Themenfeld. Die politische Lage in Deutschland erfordert mehr als nur die Darlegung von Analogien zwischen irdischer und himmlischer Polis bzw. deren Institutionen. Peterson kennzeichnet die Lage, indem er den diktatorischen, intoleranten Cäsarismus des antiken römischen Imperiums beschreibt¹³: Die staatsrechtlichen und zugleich religiösen Institutionen der antiken Polis sind ausgehöhlt und bedeutungslos geworden, weil sie als Instrumente einer Beherrschung von Massen in einem ganzen Imperium nicht mehr ausreichen; an ihre Stelle ist die unmittelbare diktatorische Aktion, eine totalitäre und intolerante Form der Machtausübung getreten, die sich zu ihrer Durchsetzung religiöser Formeln, Symbole und Mittel bedient und ganz auf die Gestalt des «Führers» und seines «Heils» konzentriert ist; das Bildnis des Herrschers ist omnipräsent und fordert in dieser quasi-sakramentalen Präsenz kultische Verehrung, die zur Prüfung der Untertanentreue dient.

Peterson antwortet auf diese diktatorisch-kultische Machtkonzentration in der Gestalt eines «Führers» durch die theologische Konzentration auf die Gestalt Jesu Christi bzw. die Christologie des Neuen Testaments, und zwar unter dem Vorzeichen eines letzten Konflikts zwischen irdischer und transzendenter Macht. Unter dieser Perspektive beschreibt er den Lebensweg Jesu, dessen Geburt schon von den Mächtigen der Welt als Bedrohung empfunden und mit Verfolgung beantwortet wird, bis zu seiner öffentli-

chen Verurteilung und Hinrichtung durch die politischen bzw. religiösen Repräsentanten des Heidentums (Pilatus) wie des Judentums (Hohepriester)¹⁴. Was zunächst als Sieg der irdisch-politischen Macht erscheint, wird zum Zeugnis gegen die «Herrschaften und Gewalten» dieser Welt, indem Jesus Christus aufersteht und zur Rechten Gottes inthronisiert wird. Im Zentrum der Schriften Petersons von 1937 steht die Vision des «Menschensohns» in der Offenbarung des Johannes, der in seinem Sieg über die Machthaber dieser Welt als endzeitlicher Herrscher offenbar und öffentlich wird: «Es ist sehr bezeichnend, dass der priesterliche König im Himmel, dessen Aussehen der heilige Johannes in der Geheimen Offenbarung beschreibt, in der Schilderung der Einzelheiten der Vision ein Gegenbild zum Römischen Imperator wird ... Es ist klar, dass in der Parallelisierung Christi mit dem Imperator keine zeitlose Symbolik, sondern eine Kampfsymbolik vorliegt. (...) Der Christus, der Imperator ist, die Christen, die zur *militia* Christi gehören, sind die Symbole eines Kampfes um ein eschatologisches *imperium*, das sich allen *imperia* dieser Welt entgegenstellt. Es handelt sich hier nicht um eine Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche, die sich als zwei Institutionen gegenüberstehen und als Institutionen nun auch einen *modus vivendi* finden müssen, sondern der Kampf (und nicht die Auseinandersetzung) ist nötig geworden, weil die Basis des Institutionellen im Imperium verlassen ist.»¹⁵

Peterson hat demnach verschiedene Formen der Beziehung zwischen politisch-staatlicher und eschatologisch-kirchlicher Welt zu unterscheiden gewusst. Es gibt Phasen bloßer Auseinandersetzung um einen «modus vivendi» zwischen den Institutionen von Staat und Kirche, aber auch Phasen eines letzten Kampfes. Wann welche Form der Begegnung bzw. Entgegensetzung angesagt ist, hängt vom jeweiligen Zustand der politischen Welt ab. In Zeiten kämpferischer Auseinandersetzung gewinnt die Besinnung auf jene dem Christentum eigene eschatologische Öffentlichkeit bzw. auf den Öffentlichkeitsanspruch des «Herrn der Herrlichkeit» (1 Kor 2,8) kämpferischen Charakter, der dann auch den personalen und existentiellen Einsatz des einzelnen Christen im «Zeugnis» fordert.

Auch «Zeugnis» (griechisch «martyria») ist ein Begriff aus der Sphäre des Rechts. Zunächst und vor allem ist Jesus Christus der wahrhaftige, von Gott gesandte Zeuge, der in die Welt gekommen ist, um «für die Wahrheit Zeugnis abzulegen» (Joh 18,37). Das Zeugnis Jesu vor der politischen Welt für die Öffentlichkeit seiner endzeitlichen Herrschaft wiederholt sich im geistgewirkten Zeugnis jedes christlichen Zeugen bzw. Märtyrers, der sich vor den Vertretern staatlicher Gewalt zu dem bekennt, der in der Glorie des Vaters öffentlich wiederkommen wird, um diese Welt zu richten¹⁶. Im christlichen Glaubenszeugnis geschieht so eine Aktualisierung bzw. Antizipation des öffentlichen «eschatologischen Präsentwerdens Jesu Christi» am

Jüngsten Tag¹⁷. Der Glaubenszeuge ist gewissermaßen die Einbruchsstelle der eschatologischen Öffentlichkeit in die Öffentlichkeit dieser Welt, denn er «sprengt (...) in seinem Bekenntnis den Öffentlichkeitsbegriff dieser Welt und macht in seinen Worten den Öffentlichkeitsanspruch einer anderen, einer kommenden, einer neuen Welt kund»¹⁸.

Das Entscheidende am eschatologischen Zeugnis der Christen sieht Peterson also darin, dass eine Welt, die politisch immer wieder aus den Fugen institutioneller Begrenzungen gerät, die sich in sich selbst abschließt und dadurch totalitär und absolut zu werden droht, aufgebrochen wird auf eine Zukunft hin, ein Reich, das nur von Gott selber kommt. Mit dem Christentum ist – wie Peterson in der Auslegung von Römer 13 sagt –, «das Politische als etwas Absolutes innerhalb der natürlichen und historischen Ordnung zerstört»¹⁹.

IV. POLITIK UND TRANSZENDENZ: DER DREIFALTIGE GOTT

Der Monotheismus als politisches Problem (1935)

Am meisten Aufmerksamkeit im Kontext einer erneuerten «politischen Theologie» seit den 1960er Jahren hat Petersons gelehrte Studie «Monotheismus als politisches Problem» (1935) auf sich gezogen. Während die Schriften rings um das Thema Kirche von den politisch-eschatologischen Analogien im Institutionenbegriff handeln und im «Zeugen der Wahrheit» der Machtakkumulation in der Person eines einzelnen Herrschers durch die Christologie bzw. den personalen Einsatz der «Zeugen der Wahrheit» entgegengetreten wird, dreht sich die Studie über den «Monotheismus» um Fragen der Gotteslehre in politisch-theologischem Kontext. Angeregt von den bereits erwähnten Beobachtungen Carl Schmitts über die strukturellen Entsprechungen zwischen staatsrechtlichen und theologischen Begriffen (Politische Theologie, 1922), handelt die Studie über weite Strecken von einer Detailfrage, nämlich von der Verwendung des Begriffs der «Monarchie» in der hellenistischen, jüdischen und schließlich christlich-römischen Welt der ersten vier Jahrhunderte: Der Begriff der Monarchie ist zugleich ein metaphysischer Begriff (ein höchster Gott) wie auch ein politischer Begriff (ein einziger Herrscher in einem Reich). Peterson beschreibt in seiner Studie, wie mit Hilfe dieses Begriffs in der altchristlichen Theologie ein monotheistisches Gottesverständnis und ein politischer Einheitsbegriff Einzug hielten, die aus der Verschmelzung jüdischer und hellenistischer Elemente hervorgegangen waren. Das Ganze mündete schließlich laut Peterson in eine eschatologisch gefärbte Rechtfertigung und theologische Verklärung der religiös-politischen Einheit des christlich gewordenen Reiches unter der Monarchie Kaiser Konstantins.

Diese Übereinstimmung von politischer und metaphysischer Struktur ließ sich freilich nur so lange halten, meint Peterson, als die genuin christliche Gotteslehre dogmatisch noch nicht voll ausgebildet gewesen war: «Der Monotheismus ist eine politische Forderung, ein Stück der Reichspolitik. In dem Augenblick, in dem der Begriff der göttlichen Monarchie, die nur die Widerspiegelung der irdischen Monarchie im Imperium Romanum war, in einen Gegensatz zum christlichen Trinitätsdogma trat, musste der Streit um dieses Dogma zugleich zu einem eminent politischen Kampf werden. (...) Die orthodoxe Trinitätslehre bedrohte in der Tat die politische Theologie des Imperium Romanum.»²⁰ Mit der Ausformulierung der christlichen Trinitätslehre habe sich eine derartige monotheistisch-monarchianische Einheitstheologie erledigt. Der dreifaltige Gott habe in der Natur, also auch in der politischen Welt, keine Entsprechung. Doch nicht nur die monotheistische politische Theologie habe sich mit der Trinitätslehre erledigt, sondern zugleich grundsätzlich jede Form «politischer Theologie», «die die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation missbraucht»²¹.

Auf die äußerst kontroverse Auslegungsgeschichte dieser These von der «Erledigung politischer Theologie» kann hier nicht näher eingegangen werden. Mit Berufung auf Peterson ließen sich etwa die Theologien der Befreiung bzw. der Revolution sowohl rechtfertigen wie auch bestreiten, je nachdem, ob man unter Berufung auf Peterson in der Trinitätslehre eine Zurückweisung jeglicher direkter theologischer Option für eine bestimmte Gesellschaftsform sah oder nur die Ablehnung von bestimmten «monarchisch» bzw. monistisch-hierarchischen Gesellschaftsmodellen²². Doch gerade diese unterschiedliche Auslegungsgeschichte zeigt, dass es Peterson gar nicht um eine christliche Bewertung oder Bekämpfung *bestimmter* politischer Herrschaftsformen oder Gesellschaftsmodelle als solche ging, sondern um die Klarstellung fundamentaler Rahmenbedingungen in der christlichen Verhältnisbestimmung zwischen irdischer und transzendenteschatologischer Macht. Unter diesem Blickwinkel konnte er jede Form von diktatorisch-totalitärer Machtakkumulation in einer einzelnen Führergestalt genauso kritisieren wie eine Demokratie, die den Satz «Alle Macht geht vom Volk aus» im Sinne einer metaphysisch-absoluten Bestimmung versteht²³. Wenn eine politische Ordnung ihre Macht nicht von Gott empfängt, schreibt Peterson im Blick auf die trunkene Kurtisane Babylon in der Apokalypse, gerät sie in eine «letzte metaphysische Orientierungslosigkeit»²⁴.

V. DUALITÄT IN DIALEKTISCHER VERWIESENHEIT

Letztlich ging es Peterson darum, vom Zentrum des christlichen Glaubens her aufzuzeigen, dass mit der eschatologischen Offenbarung Jesu Christi

und den damit verbundenen Veränderungen im Gottesbegriff jede religiös-politische Einheitskonzeption, sei es in antikem, sei es in modernem Gewande, aufgebrochen ist und auch bzw. gerade unter christlichem Vorzeichen nicht mehr erneuert werden kann. Der dreifaltige Gott bezieht sich nicht direkt auf eine irdische «Polis» bzw. einen irdischen Staat oder ein irdisches Imperium, sondern auf sein eigenes, endzeitliches Reich. Regnum und Sacerdotium, politische und sakrale Macht, können darum *in dieser Welt* nicht mehr zusammenfallen: «Seitdem Christus Priester und König ist, ist die irdische Macht ihres dämonischen Charakters entkleidet und kann nicht mehr, wie es das Heidentum will, den Anspruch erheben, Trägerin sakraler Funktionen zu sein.»²⁵ Die Dualität vor irdischer Herrschaft und endzeitlicher Herrschaft, von altem und neuem Äon, findet ihre institutionelle Repräsentanz in der Dualität von Staat und Kirche. Jeder Christ hat gleichsam eine «doppelte Staatsbürgerschaft», so kann man Petersons Einsichten weiter auslegen: Durch die natürliche Geburt ist er Bürger eines bestimmten Staates und auch zur Loyalität diesem Staat gegenüber verpflichtet, solange dieser seinen Machtanspruch in bestimmten Grenzen hält. Durch die Taufe ist der Christ jedoch zugleich in die Bürgerlisten der himmlischen Polis eingetragen²⁶ und ist im Konfliktfall zwischen irdischer und eschatologischer Herrschaft aufgerufen, seiner Loyalität als Bürger der himmlischen Polis zu entsprechen. Ob mit dem Christentum also «Staat zu machen» ist oder ob sich die Christen im Konfliktfall politisch als «unsichere Kantonisten» bzw. sogar Revolutionäre erweisen, kann nicht abstrakt und generell beantwortet werden, sondern hängt von der jeweiligen politischen Situation ab. Übrigens zerbrach das Einverständnis zwischen dem Staatsrechtler Carl Schmitt, der sich 1933 dem nationalsozialistischen Staat verdingte, und dem Theologen Erik Peterson nicht zuletzt an solchen Fragen der Dualität von Staat und Kirche.

Die unzähligen Analogien und Spiegelungen zwischen einerseits politischer und staatlicher, andererseits eschatologischer und kirchlicher Begrifflichkeit, die Peterson aufgedeckt hat, verbieten es freilich, diese Dualität im Sinne einer totalen Trennung einander völlig wesensfremder Gebiete zu verstehen. Sie bedeutet zum Beispiel nicht, dass auf der einen Seite ein a-religiöser und weltanschaulich völlig neutraler Staat, auf der anderen Seite eine rein religiöse, a-politische und etwa nur vereinsrechtlich verfasste Kirche zu fordern seien. Die Ansicht, dass Politik und Theologie, Staat und Kirche nichts miteinander zu tun hätten, hielt Peterson für eine Häresie des Liberalismus. Vielmehr muss sich ein Staat, der sich selbst nicht als religiöse Größe versteht und sich in seiner Machtausübung selbst begrenzt, die Kirche und ihre eschatologische Verkündigung zumindest dialektisch implizit mitdenken und zulassen; andernfalls besteht die Gefahr, dass sich der politische Bereich samt seiner Begriffe und Ideologien wieder un-

kontrolliert mit universalen religiösen Bedeutungen und pseudo-sakralen Kräften totalitär auflädt. «Für den Christen kann es politisches Handeln immer nur unter der Voraussetzung des Glaubens an den dreieinigen Gott geben», betont Peterson programmatisch im Vorwort zur Studie über den «Monotheismus als politisches Problem». Auf der anderen Seite ist es nicht die Aufgabe der Kirche, direkte Trägerin staatlicher Macht zu werden; sie bezieht sich, wie gesagt, nicht direkt auf die irdische «Polis» (bzw. auf Imperien oder Staaten), sondern auf das eschatologische Gemeinwesen der «himmlischen Stadt». Doch gerade deshalb sind die Kirche und ihr Glaube nicht einfach unpolitisch. Wenn sie sich in den privaten Bereich zurückziehen, verlieren sie ihr ureigenes eschatologisches Selbstverständnis und verraten damit zugleich den eschatologischen Öffentlichkeitsanspruch Jesu Christi. Kirche und christliche Verkündigung bedürfen zugleich der Voraussetzung irdisch-staatlicher Öffentlichkeit im Sinne einer Interpretationsfolie, um sich selbst und ihren Auftrag überhaupt verstehen zu können: das Evangelium als «frohe Botschaft» von den metaphysisch grundlegend gewandelten Machtverhältnissen im Kosmos durch Jesus Christus, der nun zur Rechten Gottes steht²⁷. Die kirchliche Verkündigung muss das Forum irdisch-staatlicher Öffentlichkeit sogar immer wieder sehr konkret suchen – auch und gerade in politisch gefährlichen Zeiten –, wenn sie im Sinne kritischer Begrenzung bzw. sogar kämpferischer «Aufsprengung» irdischer Öffentlichkeit von der Öffentlichkeit des endzeitlichen Reiches wirksam Zeugnis ablegen will.

Erik Petersons Vorträge und Studien, die in den «Theologischen Traktaten» zusammengefasst sind, waren einst im nationalsozialistischen Deutschland für viele Hörer und Leser eine wichtige Orientierung und werden bis heute in Theologie und politischer Philosophie verschiedener Länder zur Verhältnisbestimmung von Politik und Christentum, Staat und Kirche zu Rate gezogen²⁸. In aktueller Hinsicht sind sie z.B. bedeutsam im Blick auf das Ringen um einen Gottesbezug und die Stellung der Kirchen in einer europäischen Verfassung. Dabei geht es ja im Kern um die Frage, ob staatliche Macht grundlegend durch eine absolute Instanz (Gottes- oder Transzendenzbezug) begrenzt wird. Petersons «Traktate» werfen jedoch unter christlicher Perspektive auch vielfach ein bezeichnendes Licht sowohl auf die noch heute vorfindlichen «klassischen Diktaturen» samt Personenkult als auch auf den modernen wirtschaftlichen sowie neuerdings sogar wieder religiös motivierten Imperialismus. Da sich die meisten der «Theologischen Traktate» Petersons weniger an die theologische Fachwelt, sondern an ein breiteres christlich gebildetes Publikum richten, sind sie mit ihrer biblisch gesättigten Sprache relativ leicht zu verstehen und wertvoll für alle, die auch persönlich tiefer in die Fundamente ihres Glaubens eindringen wollen. Die «Theologischen Traktate» stellen in der hohen Dichte ihrer Aussagen freilich auch

gewisse Ansprüche. Vertiefende Einsichten und Hilfen zur weiterführenden Interpretation dieser Traktate sind vor allem aus der Fortsetzung der Edition des reichen Nachlasses Erik Petersons zu erwarten.²⁹

ANMERKUNGEN

¹ Erik Peterson, *Theologische Traktate* (= Ausgewählte Schriften 1), Würzburg (Echter) 1994. Nach dieser Ausgabe wird im Folgenden zitiert.

² Vgl. dazu Barbara Nichtweiß, Erik Peterson. *Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg/Basel/Wien ²1994. Neuerdings vgl. zu Peterson: Dies. (Hg.), *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson*. Mit Beiträgen von Klaus Berger, Ferdinand Hahn, Karl Lehmann, Eduard Lohse, Hans Maier, Christoph Marksches u.a., Münster/Hamburg/London 2001, hier auch eine Bibliographie weiterer Forschungsbeiträge seit 1990 (S. 340f). Diese Liste ist bereits gerade in ekklesiologischer und politisch-theologischer Hinsicht wieder zu erweitern, vgl. z.B. Thomas Ervens, *Keine Theologie ohne Kirche. Eine kritische Auseinandersetzung mit Erik Peterson und Heinrich Schlier*, Innsbruck/Wien 2002; sowie mehrere Beiträge (vor allem von Giancarlo Caronello, Michele Nicoletti und Marco Rizzi) in: Paolo Bettoli/Giovanni Filoramo (Hg.), *Il Dio Mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia 2002; außerdem Gabino Uríbarri, *La reserva escatológica. Un concepto originario de Erik Peterson*, in: *Estudios Eclesiásticos* 78 (2003), S. 29–105.

³ Eine Reihe dieser Arbeiten sind im Sammelband *«Frühkirche, Judentum und Gnosis»* (1959, Nachdruck Darmstadt 1982) vereint.

⁴ Was ist Theologie?, S. 21.

⁵ Die Kirche, S. 255.

⁶ Briefwechsel mit Harnack, S. 188.

⁷ Ebd. S. 186.

⁸ Von den Engeln, S. 223f.

⁹ Ebd. S. 198.

¹⁰ Vgl. ebd. S. 197.

¹¹ Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, München/Leipzig ²1934, S. 49.

¹² Von den Engeln, S. 198.

¹³ Vgl. Christus als Imperator, S. 89ff.

¹⁴ Vgl. Zeuge der Wahrheit, S. 117–122.

¹⁵ Christus als Imperator, S. 89.

¹⁶ Vgl. dazu Zeuge der Wahrheit, S. 122, 107.

¹⁷ Christus als Imperator, S. 91.

¹⁸ Zeuge der Wahrheit, S. 102.

¹⁹ So im ersten publizierten Band aus dem Nachlass Petersons: *Der Brief an die Römer* (= Ausgewählte Schriften 6), Würzburg 1997, S. 243.

²⁰ *Der Monotheismus als politisches Problem*, S. 57.

²¹ Ebd. S. 59.

²² Zur Frage, wie sich Petersons trinitätstheologische «Erledigungsthese» zu diversen historischen und aktuellen Versuchen verhält, Trinitätslehre und politische Theologie miteinander zu verbinden, vgl. meine Versuche: *Mysterium Trinitatis et Unitatis, Communauté et société à la lumière de la foi trinitaire et des hérésies antitrinitaires*, in: *Communio* (Revue catholique internationale) 24 (1999), S. 173–195, sowie: *Ikonen der Trinität? Streifzüge zwischen Gott, Kirche und Gesellschaft im Kontext der Trinitätstheologie*, in: Albert Raffelt (Hg.), *Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann*, Freiburg/Basel/Wien 2001, S. 563–580 (hier auch Hinweise auf neuere Literatur zu diesem Thema).

²³ Diesbezügliche Bemerkungen zur Weimarer Fassung finden sich im noch unveröffentlichten Manuskript einer Vorlesung Petersons über den 1. Korintherbrief, die ebenfalls zur Publikation vorgesehen ist.

²⁴ Zeuge der Wahrheit, S. 112.

²⁵ Ebd. S. 126.

²⁶ Vgl. Von den Engeln, S. 197.

²⁷ Vgl. dazu außer dem Traktat «Zeuge der Wahrheit» auch die Interpretation von «Evangelium» in Petersons Auslegung des Römerbriefs (Der Brief an die Römer, 1997).

²⁸ Vgl. dazu oben Anm. 2.

²⁹ Die bereits erwähnte, 1997 publizierte Auslegung des Römerbriefs durch Erik Peterson wird in Kürze ergänzt durch Bände über das Johannesevangelium sowie die Entstehung des neutestamentlichen Kanons und über die Apokalypse des Johannes sowie politisch-theologische Fragen. In Vorbereitung sind außerdem ein erweiterter Nachdruck von Petersons Werk über die antike Formel «Ein Gott» (Heis Theos, 1926) sowie Publikationen über das Lukasevangelium und den 1. Korintherbrief.

perspektiven

OLIVER O'DONOVAN · OXFORD

WER IST EINE PERSON?

Wenn Experimente an Menschen durchgeführt werden, für deren Behandlung diese Experimente nicht konzipiert sind, dann müssen die Probanden nach der Deklaration von Helsinki Freiwillige sein, die der experimentellen Forschung an sich voll zustimmen. Der Forscher muss das Experiment beenden, sobald es zu irgendeinem Zeitpunkt schädlich für den Probanden sein könnte. Die Stellung von Kindern und von anderen Probanden, die nicht zustimmen können, ist nicht eindeutig geklärt, aber sicherlich geschützt. Von einem strikten Standpunkt aus können sie überhaupt nicht Objekt solcher Forschung werden, da die Eltern oder die Bevormundeten keine gültige Zustimmung zu einem Experiment geben können, das keinerlei Nutzen, aber möglichen Schaden mit sich bringt. Sogar wenn dieser strikte Standpunkt nicht vertreten wird, sind sie immer noch sowohl durch das Recht des Vormundes, seine Zustimmung zurückzuziehen, als auch durch das Prinzip, dass die Forschung beendet werden muss, wenn sie schädliche Wirkungen zu haben scheint, geschützt. Durch diese Beschränkungen, die für die Forschung erhebliche Unannehmlichkeiten bedeuten können, erkennen wir an, dass der Proband in der Tat eine Person ist, der man nicht einfach aufgrund irgendeines guten oder sozial nützlichen Zwecks zur Last fallen darf oder der man nicht

OLIVER O'DONOVAN FBA, geb. 1945, ist Regius Professor für Moral- und Pastoraltheologie an der Universität Oxford und Canon von Christ Church Cathedral, Oxford. Zu seinen Forschungsgebieten gehören unter anderem die Theologie Augustins, christliche Sozialethik und politische Theologie sowie Grundfragen der Moraltheologie. Er ist der Autor von «Resurrection and Moral Order. An Outline for Evangelical Ethics» (Leicester ²1994) und «The Desire of the Nations. Rediscovering the Roots of Political Theology» (Cambridge 1999) und hat zusammen mit seiner Frau Joan Lockwood O'Donovan «From Irenaeus to Grotius. A Sourcebook in Christian Political Thought» (Grand Rapids 2000) herausgegeben. – Aus dem Englischen übersetzt von Holger Zaborowski.

direkt Schaden zufügen darf, wie groß auch immer der indirekte Schaden ist, der dabei anderen zugefügt wird.

Im Folgenden beschäftigen wir uns mit dem Experiment an menschlichen Embryonen, für das weder die erste noch die zweite Beschränkung gültig ist. Um aber dieses wissenschaftliche Verfahren genau verstehen zu können, müssen wir auch bestimmen, was wir mit dem Begriff «Person» meinen. Denn indem wir Forschungen mit menschlichen Embryonen durchführen, die gänzlich deren kurze Existenz umfassen – von der In-vitro-Fertilisation bis zum «Ausschuss» und Tod –, sagen wir so eindeutig wie gerade möglich, dass sie keine «Personen» seien, dass sie den von der Gesellschaft gesetzten Zwecken unterzuordnen seien und dass man ihnen Schaden zufügen dürfe, um anderen Menschen zu nützen.

Obwohl der Begriff der Person eine Vorgeschichte in der klassischen Antike hat, gewinnt er erst mit den christlichen Autoren der ersten Jahrhunderte nach Christus eine größere theoretische Bedeutung für das Verständnis der menschlichen Existenz. «Person» ist nicht ein biblischer Begriff (es sei denn, wir berücksichtigen die eher nicht ermutigende Äußerung des Heiligen Petrus, dass «Gott nicht auf die Person sieht»; Apg 10,34), sondern wurde innerhalb des christlichen Denkens erst bedeutsam, als die frühen christlichen Theologen präzise zu bestimmen versuchten, was das Christentum über den drei-personalen Gott und über Jesus Christus – sowohl Gott als auch Mensch und trotzdem eine Person –, nicht aber über den Menschen an sich denkt. Die Auseinandersetzung mit diesen theologischen Schlüsselthemen ließ die frühen christlichen Denker mit dem konventionellen klassischen Verständnis von Handlung und Individualität unzufrieden. Es ist wahr, dass der Begriff «Person» bis zum Ende der patristischen Periode – mit Boethius – nicht Bestandteil einer theologischen Anthropologie wird. Der Begriff hatte aber immer eine Bedeutung für das christliche Verständnis des Menschen. Es ist offensichtlich, inwiefern die christlichen Theologen, während sie immer noch klassisch-antikes Vokabular nutzten, ihr Menschenbild zugleich in Übereinstimmung mit ihm, d.h. mit der biblischen Auffassung von Individualität, entwickelten.

Wenn wir von einer «Person» sprechen, so sprechen wir von einer *persona* – und man weiß genau, dass dieser Begriff in einem besonderen Zusammenhang mit dem antiken Theater steht, in dem die *persona* die Theatermaske war. Daher sprechen wir von einer *Erscheinung*. Es ist die Erscheinung eines individuellen Menschen; das griechische Äquivalent bedeutet einfach «Gesicht». Indem wir aber an die Welt des Theaters erinnern, erinnern wir auch daran, dass im Theater nicht ein statisches Bild, sondern eine Geschichte präsentiert wird. Die *personae dramatis* sind nicht bloße Gesichter, sondern Charaktere, die ihren Auftritt und ihren Abgang haben und deren Auftritt und Wiederauftritt das Drama konstituiert. Im antiken Theater hat ein Schauspieler oft mehr als eine Rolle gespielt, wie auch eine Rolle oft zwischen zwei Schauspielern aufgeteilt wurde. Daher hing die Verständlichkeit des Stückes oft davon ab, dass dieselbe Maske genutzt wurde, so dass die Zuschauer nicht einfach den Wiederauftritt eines bestimmten Schauspielers, sondern eines bestimmten Charakters wahrnehmen konnten. Eine *persona* ist eine individuelle Erscheinung, die eine Kontinuität innerhalb einer Geschichte hat. Es ist die Erscheinung eines handelnden Menschen, dem Dinge passieren und der Dinge tut, von jemandem, der, wie wir sagen, «eine Geschichte hat».

Wenn wir uns eine Kuhherde auf einem Feld anschauen, können wir einzelne Kühe in der Herde ausmachen. Aber keine Kuh hat eine «Geschichte» in dem Sinne, in dem ein individueller Mensch eine Geschichte hat. Dies bedeutet, dass, obwohl Kühe wie Menschen individuelle und über die Zeit erstreckte Leben leben, es keine besondere Bedeutung gibt, die in dem individuellen Lebenslauf jeder einzelnen Kuh liegt. Der Lebenslauf einer Kuh konstituiert keine «Geschichte». Als Abraham seine drei himmlischen Besucher bei seinem Zelt bei den Eichen von Mamre bewirtete, schlachtete er ein Kalb. Hat jemand je danach gefragt, *welches* Kalb er geschlachtet hat? Man könnte aber einen Menschen nicht schlachten, ohne einen bestimmten Menschen zu schlachten, jemanden mit einem Namen, nach dem man fragen könnte «Wer war es, der starb?» Sogar wenn man Hunderttausende von Menschen gleichzeitig durch eine Atombombe tötete – Menschen, deren Namen wir nie hören werden und deren Gesichter wir nie gesehen haben –, so wird es immer noch der Fall sein, dass sie Namen und Geschichten *gehabt* haben, dass die Geschichte eines Dimitri oder einer Anna plötzlich und unwiederbringlich beendet wurde und dass dieses *einzigartige* Ereignis gleichzeitig Hunderttausende von Malen passierte. Der einzelne Mensch verliert seine Bedeutung nicht, wenn er Teil einer Menge ist. Die Geschichte einer Menge von Menschen gewinnt eher ihre Bedeutung dadurch, dass es eine Menge von Personen, von denen jede selbst eine bedeutende Geschichte hat, und nicht von Ameisen ist.

Von «Personen» zu sprechen bedeutet daher, von «Identität», von dem also, was die Gleichheit zwischen zwei Auftritten ausmacht und uns so zu Wesen mit Geschichten und Namen macht, zu sprechen. Es war unvermeidlich, dass diese Kategorie den christlichen Denkern im Vergleich zu den rein *qualitativen* Kategorien, mit denen die klassische antike Philosophie den Menschen interpretieren wollte – wie zum Beispiel «Intellekt» oder «Seele», die keine geschichtliche Dimension aufweisen – angemessener erscheinen sollte. Sie fanden nämlich im Alten und Neuen Testament den Gedanken, dass die Identität des Menschen mit seiner von der göttlichen Vorsehung bestimmten Rolle in der Geschichte zu tun hat. Dies war nicht nur in bezug auf die Propheten wahr, von denen man sagen konnte: «Noch ehe ich Dich im Mutterleib formte, habe ich dich ausersehen ... zum Propheten für die Völker habe ich Dich bestimmt» (Jer 1,5). Es konnte auch über den bösen Pharao gesagt werden: «Ich habe dich aber am Leben gelassen, um meine Macht zu zeigen» (Ex 9,16) und sogar über den gleichgültigen Cyrus: «Um meines Knechtes Jakob willen ... habe ich dich bei deinem Namen gerufen» (Jes 45,4). Und um gänzlich aus dem Bereich der weltgeschichtlichen Figuren in das Alltagsleben einfacher Leute zu gehen: Das Levirat ist im Alten Testament nur ein Zeichen von vielen dafür, wie im antiken Israel die Identität mit dem Erbe verknüpft war – nicht in dem konservativen Sinne, in dem wir mit Anthony Trollope sagen könnten, dass es «sicherlich von Vorteil für den Menschen sei, zu wissen, wer seine Großväter gewesen seien», sondern in einer vorwärtsschauenden Perspektive, da jemand dadurch Bedeutung erhalten konnte, dass er Enkelkinder haben würde und so zu der Geschichte, die Gott für sein Volk mit all seinen Stämmen und Völkern ausersah, beitragen würde. Damit ist aber nicht gesagt, dass die Identität einer Person sich in der Geschichte, innerhalb derer sie eine Rolle spielt, *erschöpft*, so dass wir am Ende gar nicht über ein Subjekt, sondern nur über eine Reihe von Ereignissen sprechen

würden, sondern nur, dass die Identität der Person eine *geschichtliche* Identität ist, das heißt, aufgrund der Identität der Person wird eine Folge von Ereignissen *zu der Geschichte von jemandem*.

Dies erlaubt es uns zu verstehen, wie das patristische Denken, das in zwei Hauptsprachen, dem Lateinischen und dem Griechischen, sich entwickelte, zwei Worte synonym verwenden konnte, die verschiedene Nuancen haben. Die Lateinisch-sprechende Kirche sprach von einer *persona*, ein Begriff mit Assoziationen aus dem Theater- und Gerichtsbereich, der zum Ausdruck bringt, dass die Person ein handelnder «Akteur» ist, der in der Öffentlichkeit erscheinen oder eine Rolle spielen kann. Die Griechisch-sprechende Kirche fand in einem langsameren Prozess den Begriff der *hypostasis* (wörtlich eine Sub-stanz), welche auf eine Wirklichkeit Bezug nimmt, die all die Charakteristika und Eigenschaften, all die verschiedenen Erscheinungen, die ein und dieselbe Person darstellen kann, *unterstützt* und ihnen *zugrunde liegt*. Wir können am besten *hypostasis* mit «Subjekt» übersetzen. Die verschiedenen Nuancen der beiden Begriffe haben gegenseitige Verständnisprobleme verursacht; gemeinsam war ihnen aber die Betonung der Kontinuität und Geschichtlichkeit der Person. Wenn man von einer «Person» gesprochen hat, sprach man von diesen verschiedenen, aufeinanderfolgenden und sich verändernden Erscheinungen als von einer einzigen, zusammenhängenden Erscheinung. Wenn man von einer *hypostasis* gesprochen hat, sprach man von etwas, das diesen Erscheinungen zugrunde lag und sie vereinte: der verborgene Faden der individuellen Existenz, an dem gewissermaßen alle Erscheinungen wie die Wäsche an einer Leine hängen. Die Gleichsetzung von *hypostasis* mit dem Begriff der Substanz hat zweifelsfrei im Kontext der modernen Philosophie zu Missverständnissen geführt, da die Moderne die Kategorien der Geschichte und der Substanz einander gegenüberstellt. Diese Gegenüberstellung ist aber in unserem Zusammenhang nicht interessant, da das klassische christliche Denken nie den Gedanken des modernen Denkens entwickelte, dass unsere Geschichte etwas ist, das wir *für uns* selbst machen, und dass wir unsere Identität *für uns* selbst festlegen. Im Alten und Neuen Testament fanden die christlichen Denker eine unterschiedliche Art von Geschichtlichkeit, die dem einzelnen Menschen zugeschrieben werden müsse, eine ihm gegebene Geschichtlichkeit, nicht als bloße Offenheit der geschichtlichen Existenz, sondern als ein definitiver Ruf von Gott her, der ihn schon vor seinem ersten Akt oder Gedanken als eine Person erschuf, als «jemand, der» dieses, das oder das andere ist.

Der Begriff der «Person» war daher sowohl in seiner lateinischen als auch in seiner griechischen Form einer *qualitativen* Analyse dessen, was uns unsere Identität gibt, entgegengesetzt. Die antike Welt konnte ohne Probleme sagen, dass unsere Identität in der *Seele* liege; aber die frühen Kirchenväter sahen schnell, dass sie, wenn sie von der gott-menschlichen Identität Christi in solchen Begriffen dächten, ihm entweder eine menschliche Seele absprechen müssten (und ihm so einige menschliche Eigenschaften absprechen müssten) oder dass sie, wenn sie ihm eine menschliche Seele zuschrieben, ihm eine rein menschliche Identität zuschreiben würden. Apollinaris hat im vierten Jahrhundert vorgeschlagen, die Kirche solle die Identität Christi – und damit die Identität jedes Menschen – in den selbstbewussten und handlungs-vollziehenden *Geist* (*nous*; *mind*) legen und davon ausgehen, dass in Jesus der menschliche Geist (*mind*) gewissermaßen durch den göttlichen Geist (*mind*)

«ersetzt» worden sei. Aber die Kirche war der Ansicht, sie könne nicht behaupten, Jesus habe keinen menschlichen Geist gehabt, denn auch dieses würde bedeuten, ihm gewisse menschliche Eigenschaften abzusprechen. Auf der Grundlage dieses problematischen Beginns haben die christlichen Denker der patristischen Zeit gelernt, dass kein qualitativer Begriff jemals die individuelle Identität Christi bezeichnen könne und dass daher, so folgerten sie, auch im allgemeinen kein nur qualitativer Begriff jemals Identität als solche bezeichnen könne.

Das zentrale Ereignis, das sehr deutlich zeigt, wie die Konsequenzen aus der Diskussion um die Person Christi auch für die Identität des Menschen im allgemeinen gezogen wurden, ist die berühmte Definition des fünften Traktates des Boethius, mit der jeder philosophische Aufsatz über den Begriff der «Person» beginnt. Eine Person ist «die individuelle Substanz einer vernunftbegabten Natur». Für Boethius, der die chaledonische Definition, dass Christus eine Person in zwei Naturen sei, verteidigt, war es von zentraler Bedeutung, dass die Begriffe Person und Natur voneinander unterschieden wurden. Eine Person ist eine Substanz, und eine Natur ist eine «bestimmte Eigenschaft» einer Substanz. Es ist nicht der Fall, wie Häretiker auf allen Seiten annehmen, dass jeder Natur eine bestimmte Person entspricht. Das bedeutet mit anderen Worten, dass die charakteristischen Eigenschaften des Menschen Personen zugeschrieben werden können, aber nicht Personsein den Eigenschaften des Menschen zugeschrieben werden kann. Es gibt aber trotzdem noch ungelöste Probleme mit der Definition des Boethius. Es ist immer noch ein Kriterium für das Personsein, dass die Natur der Person «rational» sein soll. Als Boethius' substantialistisches Verständnis der Person bzw. seine aristotelische Präsentation des Personbegriffs und seine christologische Grundlage vergessen war, wurde es möglich, seine Worte anders zu lesen, so nämlich, als sei eine Person bloß ein *besonderer Fall* einer rationalen Natur. Die Geschichte des Begriffes «Person» ist die Geschichte, wie «Natur» an die Stelle von «Substanz» tritt und wie daher das sekundäre Moment der Definition das eigentlich primäre verdrängt.

Sobald das christliche Denken qualitative Begriffe um substantiell-historischer Begriffe willen modifizierte, musste es bestimmte weitere Fragen über die Identität stellen. Wann beginnt die Identität? Wann endet sie? Diese Fragen, die auf keinen Fall naheliegend oder notwendig sind, wenn sie nur rein qualitative Kategorien wie «Seele» oder «Geist» betreffen, sind sowohl naheliegend als auch notwendig, sobald Identität in einem geschichtlichen Sinne verstanden wird. Einige klassische Denker schrieben Traktate wie etwa «Über die Seele» (*Peri psyches* oder *De Anima*), aber erst ein christlicher Denker, Augustinus von Hippo, konnte einen philosophisch-anthropologischen Traktat mit dem Titel «Über den Ursprung der Seele» (*De origine animae*) schreiben.

Die Frage, wann eine Person beginne und wann sie ende, ist eine Frage über die Bedeutung von Geburt und Tod. Konnte jemand, der sich aufmerksam mit den Inhalten der Bibel beschäftigte, diese Frage *vermeiden*? Die antike Welt konnte in der Tat diese Frage an den Rändern ihres Interessensbereiches ansiedeln – obwohl sie sie nicht gänzlich vermied, gibt es doch ohne jeden Zweifel berühmte antike Spekulationen über die Präexistenz und die Unsterblichkeit der Seele. Aber sie konnte recht weit kommen, indem sie einfach Geburt und Tod als die äußeren Parameter der Identität der Person behandelte. Die unmittelbare Bedeutung des

Berichts von der Auferstehung Jesu, wie Paulus es genau sah, als er 1 Kor 15 schrieb, liegt aber darin, dass es unmittelbar erforderlich wurde, diese Randfrage in das Zentrum zu stellen, zumindest was die Frage nach der personalen Identität angesichts des Todes betrifft.

Im Hinblick auf die Geburt ist die Bedeutung der christlichen Heilsbotschaft weniger unmittelbar gegeben. Aber es wäre ein Fehler zu vermuten, dass der Heilige Lukas in der Zusammenstellung von Geschichten über die Empfängnis und die Geburt Johannes des Täuflers und Jesu ein nur dekoratives Motiv dem Evangelium hinzugefügt hätte, auf das er auch hätte verzichten können. In der Geburt Jesu liegt ein neuer Anfang – in seiner Geburt, nicht erst in seinem ersten öffentlichen Auftreten. Es handelt sich um einen entscheidenden neuen Anfang, der aber nicht ohne Vorankündigung wäre, da er die Hoffnungen der Propheten früherer Zeiten auf einen neuen Anfang erfüllt und damit Hoffnungen, die sich vorläufig sogar auf *andere* Geburten als die vom Heiligen Geist in der Jungfrau Maria richten konnten. Daher kann Matthäus unsere Aufmerksamkeit auf das Wort des Propheten Jesaja zum König Ahaz lenken, dass in der furchtbaren Situation der internationalen Politik des achten Jahrhunderts vor Christus seine Hoffnung in dem Zeichen liege, dass «ein junges Mädchen einen Sohn empfangen und gebären soll, der auf den Namen Immanuel hören soll». Vermutlich wurde im achten Jahrhundert ein Immanuel geboren, dessen politisch wichtige Geburt für den Evangelisten die viel wichtigere Geburt des späteren Immanuel ankündigte und vorwegnahm. Zudem gibt es das große Interesse, das Lukas an der Empfängnis und der Geburt Johannes des Täuflers zeigt. Denn sogar in der Geburt von anderen Menschen als dem Messias selbst kann man den neuen Anfang, den Gott beabsichtigt, entdecken. Indem gläubige Eltern ihren Kindern den Namen «Immanuel» oder «John» geben, bezeugen sie ihren Glauben an die Geschichte, die unter der Leitung Gottes sich gerade entfaltet. Vor allem, wenn eine unfruchtbare Frau ein Kind geschenkt bekommt, wenn die Natur selbst sich geweigert hat, ein Kind zu geben, können wir sehen, wie Gott eingreift, um einen neuen Anfang zu setzen und eine neue «Geschichte» zu erschaffen – was die Natur alleine nie vollbringen kann.

Diese theologischen Beobachtungen enthalten in sich selbst nicht sehr genaue Ansichten über den Beginn der individuellen Identität. Sie halten diese Frage aber im Zentrum des christlichen Denkens über den Menschen und verbieten es uns, diese Frage zu marginalisieren. Um größere Präzision zu erreichen – was in einem Maße für uns notwendig ist, in dem es für Lukas nicht notwendig war –, müssen wir davon lernen, was uns die Wissenschaftler darüber berichten können, wo und wann die Geschichte eines jeden Individuums beginnt. Christen früherer Generationen machten den besten Gebrauch der ihnen zugänglichen empirischen Informationen und formulierten auf dieser Grundlage die Theorie, dass der Mensch einige Zeit nach der Empfängnis «beseelt» werde. Unsere eigene Generation hat vollständigeres empirisches Wissen, welches eine andere Antwort nahe legt. Genetiker gehen davon aus, dass in der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle ein neues Genom gebildet sei, das die nachfolgende Entwicklung insoweit steure, als es von den Genen und nicht von Umwelteinflüssen abhängig ist. Diese Beobachtung scheint dafür zu sprechen, dass die Geschichte einer neuen Person mit der Empfängnis beginnt.

Der letzte, etwas unbeholfene Satz ist in der Tat etwas vorsichtig formuliert. Er meint nicht mehr und nicht weniger als das, was er sagt. Nicht mehr – denn zuerst einmal weist genetische *Diskontinuität* nicht von selbst auf die individuelle Identität einer Person hin. Ei- und Samenzelle der Eltern, so berichtet man, sind auch genetisch von der genetischen Konstitution der Eltern verschieden. Es geht einfach darum, dass die genetische Kontinuität zwischen der befruchteten Eizelle und dem Kind ein Hinweis auf die personale Identität von Eizelle und Kind ist. Zweitens kann die Genetik nur auf personale Identität hinweisen und sie nicht beweisen. «Person» ist keine genetische oder biologische Kategorie; ein Gen zu beobachten bedeutet nicht, eine Person zu beobachten. Was die Genetik kann, ist, uns eine *Erscheinung* eines Menschen zu zeigen, die entschiedene Kontinuität mit späteren Erscheinungen aufweist. Es ist Sache einer anderen Wahrnehmungsweise, die Hypostase hinter der Erscheinung zu erkennen. Drittens können wir immer nur in provisorischer Weise sagen, dass die genetische Wissenschaft einen solchen Hinweis zu geben *scheint*. Wir können nicht die Möglichkeit ausschließen, dass die Genetiker ihre Meinung darüber, wie das, was sie gesehen haben, zu interpretieren sei, ändern mögen oder dass andere Untersuchungen noch Diskontinuitäten zwischen der Empfängnis und dem Kind beschreiben mögen, die in diesem Falle sogar noch grundsätzlicher erscheinen mögen. Ich gehe davon aus, dass das Argument, das sich auf Spontanaborte bezieht und das von denen, die die Schlüssigkeit des genetischen Befundes in dieser Diskussion infrage stellen, angeführt wird, die Aufmerksamkeit auf eine solche Diskontinuität lenken soll. Mein Vorbehalt einem solchen Argument gegenüber liegt darin, dass ich nicht sehen kann, inwiefern ein bloß *statistisches* Argument einen ausreichenden Hinweis auf die Diskontinuität in einer *individuellen Identität* geben kann. Hier scheint es sich um eine Verwechslung von Kategorien zu handeln, die man nur unter der Voraussetzung verteidigen kann, dass die Natur perfekt ist und nie Menschen «verschwendet» – eine Hypothese, die offensichtlich falsch ist. Das äußerste, was man mit diesem Argument erreichen kann, so scheint mir, liegt darin, eine unterstützende Bestätigung für eine alternative Beschreibung des menschlichen Anfangs, die unabhängige Überzeugungskraft hätte, zu finden.

Gegen diese drei Qualifizierungen des Gebrauchs von genetischen Untersuchungen müssen wir immer noch das «Nicht weniger» setzen. Wir können das Faktum nicht übersehen, dass eine solche Wissenschaft, wie wir sie heute haben, zu uns über die Empfängnis als einem neuen Anfang spricht. Jeder, der mit der Überzeugungskraft dieser Wissenschaft unzufrieden ist, kann – wie römisch-katholisches Denken es zu tun tendierte – mit Recht erklären, wir wüssten nichts über den Anfang der menschlichen Existenz, und dann, um auf der sicheren Seite zu sein, das Kind von seiner Empfängnis an schützen. Jeder aber, der weiser als die Wissenschaft sein möchte, sollte aber über eine alternative Theorie verfügen, die ausreichend überzeugend ist, um den Bezug auf die Genetik überflüssig zu machen. Es scheint mir, wenn ich eine Generalisierung über die gegenwärtige Debatte wagen darf, dass die am meisten favorisierte alternative Theorie, die die Identität der Person in Beziehung zur Gehirnfunktion setzt, nicht überzeugend ist, da sie auf einer *philosophischen* und nicht auf einer wissenschaftlichen Präferenz basiert, nämlich einer Präferenz für qualitative Konzeptionen personaler Identität – ähnlich

denen, auf die die frühen christlichen Denker reagierten und die sie für mangelhaft erachteten.

Die vielleicht einfachste Weise, die moderne Präferenz für qualitative Konzeptionen zu charakterisieren, besteht darin, auf Immanuel Kants berühmten «kategorischen Imperativ» zu verweisen: «Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.» In seiner Darlegung der Implikationen des kategorischen Imperativs hat Kant das Argument entwickelt, dass die «rationale Natur» (in Geiste der Definition des Boethius) das Wertvolle am Menschen sei, was sich immer selbst respektieren müsse – «sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern». Beachten wir die Wendung «in deiner Person». Hier ist eine Person ein individuelles Wesen, *in dem* das Gattungsprinzip der rationalen Natur erkannt werden kann. Was unsere Hochschätzung hervorruft, was den «objektiven Zweck» unseres moralischen Gesetzes bildet, ist die «rationale Gattungsnatur» und nicht das Individuum, in dem es erscheint. Dieses steht genau im Kontrast zu der chaldædonischen Definition der Person Christi, in der von ihm gesagt wird, er sei «eine Person *in* zwei Naturen»: die Person, das individuelle Wesen, steht im Vordergrund und ist unterschieden im Hinblick auf zwei komplementäre Gruppen von Eigenschaften, die menschliche und die göttliche Natur, die sie besitzt.

Der Gebrauch des abstrakten Nomens «Personalität» ist ebenfalls charakteristisch für das moderne Personverständnis. Es handelt sich in der Regel um einen qualitativen Begriff und bezieht sich auf bestimmte Prädikate, die nicht nur von Individuen, denen wir als Personen begegnen, besessen werden, sondern die konstituieren, was es bedeutet, eine Person zu sein. Wir sagen ja von einem schönen Gegenstand, dass er etwas sei, was Schönheit besitze. Warum sollen wir also von einem personalen Wesen nicht sagen, dass es etwas sei, das Personalität besitze? Wenn ein moderner Denker diese Gedanken entfaltet, lädt er uns dazu ein, dem zuzustimmen, dass, was wir suchen müssen, etwas Qualitatives ist, etwas also, von dem sich herausstellen mag, dass es ein Individuum besitzt oder nicht besitzt, eine Gruppe von Vermögen, Fähigkeiten, Möglichkeiten, Akten, die vielleicht mit dem Begriff der rationalen Natur verbunden und erkennbarerweise personal ist. Wir brauchen aber gar nicht zu leugnen, dass es eine solche Gruppe von Prädikaten geben mag, die im allgemeinen Personen charakterisiert und die wir ohne Anstoß als charakteristisch für «Personalität» bezeichnen können. Aber diese Gruppe von Eigenschaften ist nicht das, was Christen in der Vergangenheit gemeint haben, wenn sie von «Personen» gesprochen haben. Denn wenn man Personsein durch diese Gruppe von Eigenschaften definiert sieht, übersieht man den anderen Aspekt in der boethianischen Definition, die «individuelle Substanz ...», die nicht auf eine bestimmte Eigenschaft oder eine Gruppe von Eigenschaften bezogen ist, sondern auf ein «jemand, der ...». Diese Eigenschaften mag eine Person in *diesem* Sinne haben, aber sie ist nicht eins mit ihren Eigenschaften, sondern erwarb sie als Teil ihrer Lebensgeschichte.

Nun beginnen wir endlich, den Gipfel unserer Argumentation zu sehen. Denn das moderne, an Eigenschaften orientierte Konzept der Person als individuierter Personalität tendiert dazu, zwei weitere Denkansätze zu fördern. Zum einen veranlasst es uns, Personalität unter die Beobachtung experimenteller Wissenschaften zu stellen; zum anderen führt es zu der Unterscheidung von personaler und vor-

personaler menschlicher Existenz. Es scheint mir, dass das Experiment am menschlichen Embryo eine natürliche, man mag fast sagen: eine notwendige Konsequenz dieser zwei eigentlich abenteuerlichen Gedankengänge ist.

Wir mögen eine Entscheidung darüber, ob ein Wesen Personalität zeige, treffen, indem wir es auf Personalität testen. Es gibt viele Wege, auf denen diese Gruppe von Eigenschaften, Vermögen und Aktionen experimentell erwiesen werden kann, von dem einfachsten Verhaltenstext (jemanden ansprechen und sehen, ob man eine Antwort erhält) bis zu den kompliziertesten biologischen Tests. Aber wir können so nicht entscheiden, ob jemand eine *Person* ist oder nicht. Wir erkennen Personen nur durch Liebe, indem wir durch Interaktion und Hingabe erkennen, dass dieses menschliche Wesen unersetzlich ist. Vielleicht entdecken wir dies in unserem Leben im vollen Sinne nur in bezug auf einige wenige Menschen, obwohl wir bei vielen anderen Menschen Andeutungen davon erfahren werden. Wenn wir behaupten, dass es in bezug auf alle Menschen wahr ist, so auf der Grundlage eines Glaubens, der nicht unbezogen auf den christlichen Glauben ist, eines Glaubens nämlich, dass die Bedeutung, die wir an denen festgestellt haben, die wir geliebt haben, eine Bedeutung ist, die Gott allen Menschen schenkt. Es ist möglich, diesen Glauben zurückzuweisen; man kann ihn nie in einem demonstrativen Sinne beweisen. Aber ohne ihn hätten wir keinen Grund, uns in personalen Beziehungen für die einzusetzen, deren «Personalität» wir nicht feststellen können – beispielsweise Kinder vor der Geburt oder schwer Behinderte. Wenn wir letztlich feststellen, dass diese Menschen auch unersetzliche und irreduzibel wichtige Personen sind, so können wir dies nur, nachdem und nicht bevor wir uns für sie in personaler Beziehung eingesetzt haben. Der Schriftgelehrte fragte Jesus, wer sein Nächster sei. Und wer, fragte Jesus in seiner Antwort, war der Nächste für den Mann, der unter die Diebe fiel? Um festzustellen, wer mein Nächster ist, muss ich mich erst ihm gegenüber als Nächster «erweisen». Um einen Bruder oder eine Schwester wahrzunehmen, muss ich erst in geschwisterlicher Weise handeln. Um eine Person kennen zu lernen, muss ich sie erst als Person in meiner personalen Interaktion akzeptieren. Davon ist jedes experimentelle Wissen, das durch eine gewissermaßen herrschaftliche *Distanz* zu seinem Objekt in einem Test- und Beweisverfahren erworben wird, verschieden. Solches Wissen kann nicht das Wissen von etwas sein, das verborgen ist und das den Erscheinungen zugrunde liegt. Es sucht nach Erscheinungen und findet Erscheinungen. Sein Interesse ist begrenzt auf das, was für es das Wichtigste ist, nämlich die öffentlich darstellbaren «Eigenschaften» einer rationalen Natur oder Personalität.

Der moderne Denker muss unter dieser Voraussetzung eines begrenzten Interesses zwischen Erscheinungen des Menschen, die die Eigenschaften, die er wertschätzt, zeigen, und solchen Erscheinungen, die diese Eigenschaften nicht zeigen, unterscheiden. Wie er diese Unterscheidung trifft, wird jeweils sehr unterschiedlich und davon abhängig sein, ob er ein revolutionäres oder ein konservatives Temperament hat. Wird er beispielsweise schwer hirngeschädigte Patienten zur Klasse der Personen oder der Nicht-Personen zählen? Einige Möglichkeiten, Unterscheidungen zu treffen, scheinen von ihm aber nicht vermieden werden zu können. Darauf geht das unter konservativen Modernen populäre Interesse an der Gegebenheit von Hirnfunktionen beim frühen Fötus zurück. Hierbei handelt es sich nämlich um ein testbares Maß von funktionalem Vermögen, ohne das man die Eigenschaften der

Personalität nicht zuschreiben könne. Es gibt natürlich andere notwendige Bedingungen für die Personalität. Aber die Hirnfunktion legt sich aufgrund unserer Tendenz, das Gehirn als die physische Wurzel unserer geistigen und spirituellen Möglichkeiten zu sehen, selbst nahe. Wenn unser moderner Denker nicht ein sehr grober Materialist ist, von denen es selbst unter den Denkern, die es gerne wären, nur sehr wenige gibt, wird er zwischen der Hirnfunktion und der Personalität nicht einfach ein Gleichheitszeichen setzen, sondern Personalität als eine Gruppe verschiedener Eigenschaften, die sich aus der Hirnfunktion ergeben, begreifen. Die Hirnfunktion erscheint ihm daher zum Zwecke praktischer Entscheidungen als eine sichere untere Grenze. Sollte keine Hirnfunktion vorliegen, kann er getrost vom Mangel an Personalität sprechen, obwohl er keinesfalls verpflichtet ist, anzunehmen, dass Personalität selbst ansatzweise dort vorhanden ist, wo eine minimale Hirnfunktion vorliegt.

Hiermit haben wir die zwei konstitutiven Elemente, aus denen sich unsere konkrete Haltung dem menschlichen Embryo gegenüber zusammensetzt: auf der einen Seite die Überzeugung, dass die menschliche Personalität Gegenstand experimenteller Eingriffe sein kann; auf der anderen die Überzeugung, dass die Menschheit aus personalen und nicht-personalen – in unserem Zusammenhang bedeutet dies: vor-personalen – Wesen besteht. Um aber verstehen zu können, wie diese zwei Elemente die Grundlage für die zwingende Notwendigkeit, an menschlichen Embryonen Experimente auszuführen, bilden, müssen wir einen dritten Faktor in Erinnerung rufen: die Kraft, die unsere Gesellschaft der Verbesserung der menschlichen Freiheit widmet. In einer liberalen Gesellschaft sind es die privaten Lebensaktivitäten – Liebe, die Zeugung von Kindern, Essen, Trinken, der Bau eines Hauses, der Austausch von Meinungen und Ansichten –, die man für den wahren Ort der Personalität hält. Das Ziel unserer liberalen Revolution besteht darin, diese privaten Lebensaktivitäten von den Zwängen des Staates, der Religion oder der natürlichen Notwendigkeit zu befreien. Dies muss gewissermaßen zu einer Konzentrierung des Denkens und der experimentellen Forschung auf die menschliche Biologie führen, die am engsten die natürlichen Notwendigkeiten definiert, aufgrund derer wir leben. In einer solchen Gesellschaft wie der unseren werden daher diejenigen Fragen von der Allgemeinheit diskutiert, die einst hinter dem Vorhang der Scham verborgen waren. Nicht «Schuld» – denn niemand hat je geglaubt, dass die biologische Dimension des Menschen irgendwie *sündhaft* sei, obwohl eine verbreitete Ignoranz diese Sicht dem viktorianischen Zeitalter zuschreibt –, sondern «Scham», da diese Fragen privat waren und nicht öffentlich diskutiert wurden. Fragen über die biologische Dimension des Menschen haben in den Worten des Heiligen Paulus mit unseren «weniger anständigen Gliedern» (1 Kor 12,23) zu tun. Die Art der Diskussion, die wir momentan führen, ist selbst ein überzeugendes Beispiel für die von unserer Generation wahrgenommene zwingende Notwendigkeit, die «weniger anständigen Glieder» der öffentlichen Diskussion auszuliefern. Wir werden aber diesen modernen Zwang nicht verstehen, wenn wir ihn als Zeichen einer reinen Sensationslüsternheit einerseits oder andererseits einer neuen Sensibilität für diese Fragen verstehen. Die von uns behauptete Notwendigkeit, diese Fragen öffentlich zu diskutieren, ist durch die Notwendigkeit, uns selbst zu kontrollieren, motiviert. Und dies können wir durch die experimentelle Wissenschaft. Um das Ziel der Frei-

heit zu erreichen, objektivieren wir uns selbst; wir verstehen unsere Biologie nicht mehr als das, was wir *leben*, sondern als das, was wir *beobachten*, und so als das, was wir *erobern*. Das ist die Art der menschlichen Selbst-Transzendenz, die uns innerhalb einer liberalen wissenschaftlichen Kultur möglich ist.

Halten wir für einen Moment inne, um über den Begriff der «menschlichen Selbsttranszendenz» nachzudenken, um zu versuchen, zu klären, was mit diesem Begriff gemeint ist, denn ich bin der Ansicht, dass in ihm ein Schlüssel für das Verständnis dafür liegt, warum die Manipulation an Embryonen mehr als einfach ein bloßer, auf uns gekommener Zufall ist. «Transzendenz» bezieht sich traditionellerweise auf die Höherstellung des Geistes über die Materie und Gottes über sowohl Geist als auch Materie. Eine Philosophie der Transzendenz ist auf gewisse Weise eine Philosophie des Geistes. Diese Philosophie steht in der Tradition des klassischen Idealismus, der den Menschen auf das Reich des Geistes bezieht und die materielle Welt (einschließlich des eigenen Körpers) als ein Gebrauchsobjekt höheren, d.h. geistigen, Zwecken unterordnet. In einer wissenschaftlichen Kultur bekräftigen wir unsere Transzendenz über die Dinge, indem wir sie zu Objekten *wissenschaftlicher Eingriffe* machen. Man sagt im allgemeinen von unserer Kultur, dass sie materialistisch sei und die gesamte Dimension des Geistigen ignoriere. Diese Aussage ist offensichtlich wahr, insofern die experimentelle Wissenschaft alles Wissen an dem Modell des Wissens materieller Dinge ausrichtet und nur das als potentiell Objekt des Wissens versteht, was Objekt eines Experiments und des Messens werden kann. Aber das universale Interesse des Wissens selbst, das als solches die Welt dessen, was gewusst werden kann, transzendiert und nicht zu ihr gehört, ist das Gegenstück zu diesem wissenschaftlichen Begriff einer ins Wissen einholbaren Welt. Der Geist hat sich nicht von unserer Kultur distanziert. Er hat sich nur aus dem Bild zurückgezogen, um gewissermaßen hinter der Kamera wieder aufzutauchen. Der Geist ist daher als das universale Subjekt des wissenschaftlichen Wissens präsent, als «Wissenschaft» selbst. Die Tatsache, dass er keinen Platz im Bild als ein Objekt des Wissens findet, ist ein guter Beweis dafür, wie festgelegt wir darauf sind, Wissen als eine Art der Transzendenz zu nutzen.

Der Mensch – um unsere Metaphorik weiter auszubauen – sitzt auf beiden Seiten der Kamera. Er ist als Objekt untersucht und er ist zugleich das untersuchende Subjekt. Er gehört zur Welt der Materie und partizipiert an dem Geist des Wissens. Er kann die Art des Wissens über das Universum und das Selbst, die auf der Grundlage seiner Position *innerhalb* der Welt natürlicherweise zu ihm gehört, durch ein experimentelles Wissen des Selbst ersetzen, das ihn *außerhalb und über* die Welt stellt. Dass er dies tun sollte, sich über sich selbst erheben und sich von sich selbst distanzieren, scheint ihm die Art der Selbsttransformation zu sein, die sein Geschick vollendet, indem sie ihn zu etwas anderem macht, als er ursprünglich war. Um aber überhaupt sich selbst wissenschaftlich untersuchen zu können, muss der Mensch unterschieden werden: in Geist und Materie. Aber genau diese Unterscheidung vereitelt das Projekt der Selbsttranszendenz. Hier liegt daher ein Paradox vor: Wir können nicht uns selbst *als Ganzes*, als Geist und Materie, untersuchen, da genau in dem Moment, in dem wir uns selbst sehen, ein Teil unserer selbst aus der Untersuchung herausgenommen ist. Wenn wir akzeptierten, dass eine Wissenschaft vom Menschen auf das Studium seiner physischen Konstitution begrenzt sein sollte, gäbe

es hier nur ein kleines Problem. Denn unsere eigene materielle Natur ist bereits in bestimmtem Maße uns selbst objektiv gegeben. Aber wenn wir versuchen, diese Grenze der Wissenschaft vom Menschen zu überwinden und sein Verhalten, seine Freiheit und sein Wissen selbst zum Objekt einer wissenschaftlichen Untersuchung zu machen, dann scheinen wir dazu verdammt zu sein, uns an den Haaren aus dem Wasser zu ziehen. Wie können wir denn den schwer fassbaren Geist, der gar nicht Objekt einer wissenschaftlichen Untersuchung sein kann, gewissermaßen in die Enge treiben? Vielleicht nur, indem wir ein materielles Korrelat des Geistes in der physischen Konstitution des Menschen untersuchen, indem wir also den Geist auf sein materielles Substrat reduzieren, so dass wir ihn in einer Weise untersuchen können, die unsere Transzendenz über ihn bestätigt. Dies ist vermutlich der Grund für die Faszination an wissenschaftlichen Untersuchungen des Gehirns.

Das Experiment an Embryonen findet verständlicherweise innerhalb eines Programms der wissenschaftlichen Selbsttranszendenz statt, wie ich es gerade geschildert habe. (Und an dieser Stelle muss ich Folgendes klarstellen: Ich stelle nicht den Anspruch, das Denken oder die Motivation von denjenigen, die sich mit dieser Forschung befassen, zu beschreiben. Sie haben ohne Zweifel aus Mitleid das Anliegen, kinderlosen Frauen zu helfen, Kinder zu bekommen. Vielmehr versuche ich, das weitere kulturelle Umfeld, das diese Forschung in unserer Mitte unterstützt und akzeptiert, zu skizzieren.) Der Embryo ist für uns von Interesse, weil er ein Mensch ist; er ist wie wir. Auf der anderen Seite hält man ihn für ein geeignetes Objekt wissenschaftlicher Experimente, da er *nicht* in jeder wichtigen Hinsicht wie wir ist. Er hat keine «Personalität». Er ist also wie wir und gleichzeitig auch nicht wie wir. An diesen zwei Behauptungen können wir sehen, wie die Bewegung der Selbsttranszendenz sich gestaltet. Der Embryo ist ein Mensch in einer Gestalt, die es besonders leicht macht, ihn auf ein wissenschaftliches Objekt zu reduzieren und uns von ihm in transzendentelem Wissen zu distanzieren. Was ihn dazu besonders geeignet macht, ist die Tatsache, dass er unserer Meinung nach ein noch nicht entwickelter Mensch ist, in dem der Geist sich noch nicht aus der Materie herausentwickelt hat und in dem daher Personalität noch nicht aus ihrem materiellen Substratum heraus entstanden ist. Daher ist im Embryo der Mensch *ganz* gegenwärtig, bevor der Geist sich von dem materiellen Objekt, in dem er beobachtet werden kann, entfernt hat. Wir würden Embryos nicht halb so interessant finden, wenn wir glaubten, dass sie schon Personen wären (und daher so schwierig zu beobachten wären wie jede andere menschliche Person) oder dass sie überhaupt nicht in irgend einer elementaren Form Personalität enthielten. Wir sollten nicht denken, dass aufgrund der Tatsache, dass wir dem Embryo keine Personalität zusprechen, wir nicht an Personalität interessiert sind, wenn wir ihn studieren. Im Gegenteil: Nur der Embryo kann Personalität der Forschung zugänglich machen, weil nur im Embryo Personalität von der Materie noch nicht differenziert ist und noch nicht in ihrer schwer fassbaren geistigen Reife, sondern in ihrem genetischen Potential, dessen wir uns ermächtigen können und das gemessen werden kann, vorhanden ist.

Daher ist das Experiment an Embryonen gewissermaßen eine natürliche, verständliche und notwendige Praxis für unsere moderne Gesellschaft. Es war vermutlich nicht notwendig, dass der Embryo, den man für die Forschung nutzte, *in vitro* befruchtet werden sollte, aber dies steht sicherlich aus dem Grund, dass der Anlass

für ein solches Projekt der Selbst-Objektivierung im Mitleid liegt, in der genannten Logik. Es liegt nämlich in der Logik des Projektes menschlicher Selbst-Objektivierung, dass das «menschliche Objekt» dieser Forschung von jeder menschlichen Liebe getrennt zur Existenz kommt – genau mit der Absicht, dass es dann erforscht werden kann, ohne dass es – nur Objekt unserer Eingriffe – Gegenstand unseres Mitleids werden könnte. Ich möchte hier nicht dagegen anführen, dass dieses «menschliche Objekt» die gesamte Zeit über eine Person ist, da ich aus Gründen, die jetzt offensichtlich sein sollten, denke, dass dieser Gedanke wie auch sein Gegenteil prinzipiell nicht bewiesen werden können. Es reicht aus, darzulegen, dass es gerade die Absicht der Forschung ist, den Status ihres Forschungsobjektes *nicht eindeutig* zu klären. Denn genau das braucht das Unternehmen der Selbst-Transzendenz, dass es sich um Wesen wie wir und gleichzeitig nicht wie wir handelt. Wenn wir unserer eigenen Generation wegen der Forschung an Embryonen Verbrechen gegen die Menschlichkeit vorwerfen wollen, so würde ich vorschlagen, dass das Verbrechen nicht das gewissermaßen «alte» Verbrechen, Kinder zu töten, sein sollte, sondern das neue und weit ambivalentere Verbrechen, eine neue Art, nämlich die kleiner Kinder, die nur mögliche Personen sind, einzuführen, also uns Mitglieder unserer Spezies vorzuführen, die nur möglicherweise Objekte unserer Liebe und unseres Mitleids sind. Die Praxis, Embryonen mit der Absicht, ihren speziellen Status für die Verwendung in der Forschung auszunutzen, durch IVF zu «produzieren», zeigt so deutlich, wie es anders nicht möglich wäre, dass wir aufhören, Menschen zu lieben, wenn wir beginnen, sie zu machen, und dass das, was gemacht und nicht gezeugt ist, zu etwas wird, das wir zu unserer Verfügung haben, nicht zu jemandem, mit dem wir in geschwisterlicher Weise Umgang pflegen.

Ich möchte mit einem christlichen Glaubensbekenntnis abschließen, das den Gedanken des Heiligen Paulus, dass die Erkenntnis aufgeblasen mache und die Liebe dagegen aufbaue (1 Kor 8,1), als seinen Bezugspunkt nehmen sollte. Ich glaube nicht, dass die Selbsttranszendenz durch experimentelle Wissenschaft ein gutes Ziel menschlicher Existenz ist. Es ist nicht «menschlich» – im wahren Sinne dieses Wortes, der ja nicht ist: etwas, das man prinzipiell mit Menschen machen kann, sondern: etwas, das Menschen in ihrer Menschlichkeit tun sollen. Es ist nicht menschlich, wenn wir den Versuch unternehmen, uns von uns selbst zu entfremden und anders, als wir selbst sind, zu werden. Gott ruft uns durch die Auferstehung Christi, die gewissermaßen eine Rechtfertigung der physischen Existenz des Menschen und nicht nur der geistigen Transzendenz des Menschen war, dazu auf, genau die zu werden, die zu sein er uns erschaffen hat. Daher glaube ich nicht, dass die wissenschaftlich-experimentelle Transzendenz die korrekte Weise menschlichen Wissens um sich selbst ist. Um einander als Personen zu kennen, müssen wir ein anderes Wissen nutzen, das auf geschwisterlicher Liebe basiert. Dies beinhaltet die Verpflichtung, alle Menschen selbst dann als Personen zu behandeln, wenn wir ihre personalen Eigenschaften noch nicht sehen können. Denn es gibt keinen Weg von der Beobachtung zum geschwisterlichen Umgang, sondern nur einen Weg vom geschwisterlichen Umgang mit dem anderen Menschen zur Erkenntnis. Paulus sagt an derselben Stelle: «Und das Niedrige in der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt: das, was nichts ist, um das, was etwas ist, zu vernichten» (1 Kor 1,28). Wenn wir nicht den Menschen einschließlich derjenigen Menschen, deren Status

als Person unklar und ungewiss ist, von ihrem Anfang an mit der Erwartung und Hoffnung begegnen, dass wir sehen werden, wie Gott sie aus dem Nichts gerufen hat, Personen zu sein, dann kann ich nicht sehen, wie wir überhaupt lernen sollen, einen anderen Menschen zu lieben.

HERBERT MEIER · ZÜRICH

CLAUDEL NEU ENTDECKEN

Es begann im Januar vor einem Jahr mit einem Anruf meines Bühnenverlags: Stefan Bachmann plane Paul Claudels «Seidenen Schuh» zum ersten Mal auf einer deutschsprachigen Bühne integral zu inszenieren, und ich solle das Stück neu übersetzen. Im Oktober würden die Proben beginnen. Ich kannte das Stück seit meinem fünfzehnten Jahr. Damals las ich es in der literarisch meisterhaften Übertragung von Hans Urs von Balthasar; in ihr hat es im Juni 1944 die deutsche Erstaufführung am Schauspielhaus Zürich in der Regie und Spielfassung von Kurt Horwitz erlebt, mit Maria Becker, Karl Paryla, Ernst Ginsberg und Wolfgang Langhoff in den Hauptrollen.

Claudel hatte ich immer wieder gelesen und auch Essays und ein frühes Stück von ihm übersetzt. Der Augenblick war da, ihn neu zu entdecken, das Basler Projekt bot die Gelegenheit. Ich hielt es wie bei meinen eigenen Stücken, ich arbeitete mit dem Regisseur und seinem Dramaturgen zusammen. Ohne meine praktische Erfahrung in der Theaterarbeit hätte ich es kaum gewagt, einen Text wie diesen anzugehen. Und ohne die kenntnisreiche Mitarbeit meiner Frau auch nicht. Erst neulich hatten wir bei einem französischen Kritiker das Bonmot gelesen, Claudel schreibe ein Französisch, das man erst ins Französische übersetzen müsse, um es allgemein verständlich zu machen. Ich würde jetzt, wo unsere Übersetzung vorliegt, sagen: Claudel schreibt wie ein Shakespeare, der Rimbaud gelesen hat.

Nun, Übersetzungen können weder das Gleiche wie das Original, noch dessen formale Nachahmung sein: sie sind (nach Hans-Jost Frey) dessen Metapher, «das Gleiche, aber anders». Es ging darum, im Übersetzen deutsche «Sprachmasken» zu bilden, die gestisch und rhythmisch den originalen Figuren und dem Grundklang des Stückes «entsprechen». Was gespielt wird, ist für unsere Zuschauer ein Claudel auf deutsch.

Claudels Sprache ist «enthusiastisch» im griechischen Sinn, er ist von seinem Gott und der Welt ergriffen; ungestüm ist sie in ihrer Metaphorik, berauscht und wild und wieder alltäglich schlicht, direkt, doch immer ungewöhnlich, anders.

HERBERT MEIER, geb. 1928 in Solothurn (Schweiz), Studien in Basel, Wien, Paris, Fribourg. 1954 Uraufführung «Die Barke von Gawdos» am Schauspielhaus Zürich. Seitdem freier Autor und Übersetzer. Schreibt Dramen («Mythenspiel», 1991), Gedichte, Romane, Essays. Träger des Bremer Literaturpreises u.a. Auszeichnungen. Chefdramaturg am Schauspielhaus Zürich 1977-82. Writer in Residence an der University of Southern California in Los Angeles. Übersetzte gemeinsam mit seiner Frau Yvonne Meier-Haas Racine, Molière, Claudel («Der seidene Schuh», Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg. Demnächst ebenda: Herbert Meier, «Gesammelte Gedichte». Mit einem Essay von Alois M. Haas).

I

Doch was ruft der Name Claudel im schnellen Gedächtnis von heute noch wach? Für einige ist er lediglich der Bruder seiner Schwester, die ein Film mit Isabelle Adjani aus dem Vergessen geholt hat: Camille Claudel, Bildhauerin und Geliebte Rodins, die, jung wie sie noch war, wahnsinnig wurde und bis zu ihrem Tod in Irrenhäusern gelebt hat. Paul war im Film eher eine Nebenfigur und noch keineswegs, was er dann wurde: ein Dichter, den man in den fünfziger Jahren an die Seite von Goethe und Dante rückte.

Zum andern weiß man allenfalls noch, dass er als junger Mann in der Pariser Notre-Dame eine Bekehrung erlebt hat. «Im Nu wurde mein Herz ergriffen, und ich glaubte» (*Ma conversion, 25 décembre 1886*). Er war nunmehr von der Idee erfüllt, dass «Kunst und Dichtung auch etwas Göttliches («des choses divines»)» sind. Die Sequenzen und Hymnen der Kirche bedeuteten ihm auf einmal mehr als «die trunkensten Gesänge eines Sophokles und Pindar». Im «Katholischen» entdeckt er das Universale. Der Kosmos, die Natur und die Offenbarung eines Gottes, der das Wort («Le Verbe») ist, werden zu den leitenden Mächten seines Werks.

Seiner Schwester fühle er sich übrigens ähnlich, schrieb er einmal, auch er sei heftig, hochmütig, nicht umgänglich, wild. Und: «Ich habe ganz und gar das Temperament meiner Schwester, vielleicht bin ich ein wenig weicher und träumerischer, doch ohne die Gnade Gottes wäre meine Geschichte ohne Zweifel die ihre oder noch schlimmer gewesen.» Er weiß, der Glaube schützt ihn vor dem Wahnsinn.

Beim Übersetzen erfährt man, je tiefer man in den Text eindringt, auch Abgründe. Im «Seidenen Schuh» gibt es Passagen, in denen ein obsessives Chaos zu spüren ist, das nur durch die oberen Mächte einer existenziell errungenen Form in Schach gehalten wird.

Die Muse begegnet Claudel denn auch als Gnade, wie die vierte seiner «Großen Oden» (1907) es schon im Titel ausspricht. Doch gerät er gegen diese Dame in Aufruhr und Widerspruch. Er beschwört gegen den Anruf von oben verzweifelt die Erde und die «fleischliche menschliche Liebe», und erwidert, wer je mit einer anderen lebenden Seele eins gewesen sei, der bleibe es für immer. Sein Aufruhr entspringt dem, was er in späten Jahren seine «Verwundung» nannte. Sie generiert die dichterische Energie seines ganzen Werkes, der großen Gedichte, der Dramen und der exegetischen Spätschriften; sie hat biographische Ursachen.

II

Im Oktober 1900 begegnet Claudel auf dem Dampfer, der ihn als jungen Diplomaten nach China fährt, einer Frau. Und sie wird im Doppelsinn des Wortes seine Passion: Rosalie Vetsch, Gattin eines Geschäftsmannes, Mutter von vier Kindern. Claudel pflegt die konsularische Gastfreundschaft und nimmt den Geschäftsmann mit den Seinen in seine Residenz in Futschou auf. M. Vetsch tätigt seine Geschäfte und unternimmt Expeditionen im Norden Chinas. Rosalie managt die Residenz, als wäre sie die Hausherrin. Claudel lehnt eine Berufung nach Shanghai ab. Rosalie wird schwanger von ihm. Und Anfang August 1904 verlässt sie ihn.

Noch im Februar 1905 schreibt er an sie, er habe sie geliebt «wie im Wahnsinn, selbstverloren, verzweifelt, ohne etwas einsehen noch wissen zu wollen, ohne Gesetz, gegen jede Vernunft». Verstört kehrt er nach Frankreich zurück und schreibt sein intimstes Drama, die «Mittagswende» («Partage de midi»). Darin wird die «Wahrheit» seiner Passion zur «Dichtung».

1906 heiratet er Reine Sainte-Marie Perrin, die Tochter eines Kirchenarchitekten. Mit ihr reist er wieder nach China, wo er in Shanghai das französische Konsulat übernimmt. Die Geliebte von Futschou schweigt über zwölf Jahre. Im August 1917 erreicht ihn, der nun Gesandter in Rio de Janeiro ist, ein Brief von ihr.

III

Im «Seidenen Schuh» ist der Brief, den Proëza an Rodrigo schickt, zehn Jahre unterwegs. Und wem er auf seiner Irrfahrt in die Hände fällt, bringt er Unglück oder gar den Tod. Die Arbeit am «Seidenen Schuh» (1919-1924) empfand Claudel als eine befreiende Läuterung seiner selbst. Es herrsche in dem Stück ein Gefühl der Begeisterung über ein gefundenes Gleichgewicht in einer schwierigen Situation. Hier habe er einen Punkt gefunden, von dem aus er alles in den Blick bekam und es gestalten konnte.

Wenn wir nun sein «opus mirandum» neu lesen, und nicht in der Optik der fünfziger Jahre, wo Claudel (laut Reclams Schauspielführer, 1953) als «Verkünder der katholischen Heilslehre» galt, sondern als einen theatralen Großentwurf, in dem das «Katholische» den mythologischen Horizont bildet wie zum Beispiel bei Euripides die Welt der Götter, dann wird man entdecken: sein Werk hat eine regenerative Energie, wie sie nur großen Dichtern eignet.

Im «Seidenen Schuh» geht es um zwei Liebende, Doña Proëza und Don Rodrigo, einander Verfallene, «ohne Gesetz, gegen jede Vernunft». Es geht um Liebe als Begierde, Sehnsucht und göttliche Energie, die alles in uns mit sich reißt und uns und was wir zu sein vermeinen übersteigt. Und zwar nicht, um ein menschliches Ungenügen zu hypostasieren, sondern weil die naturhaften Liebeskräfte selbst im Letzten unstillbar sind. In ihnen wirkt ein transzendentaler Trieb, vergleichbar dem steten Drang, das Unerklärliche zu enträtseln. Man kann in der dramatisch verhängten Unerfülltheit des Paares Proëza und Rodrigo ein schicksalhaftes Opfer sehen. Zu Opfern kommt es bekanntlich seit den Griechen in aller großen Dramatik. Claudel nennt das dramatische Paradox seines Stückes ein «sacrifice joyeux».

IV

«Der Schauplatz der Handlung ist die Welt», vor allem Spanien im sechzehnten, siebzehnten Jahrhundert. Doch das Historische ist für den Dichter nur stoffliches Motiv und Material seiner Imagination. Mit Anachronismen zu spielen behagt ihm. So durchsticht sein Held die Landenge von Panama, und das zur Zeit Karls des Fünften.

Eine Claudel'sche Maxime lautet: «Die Ordnung ist das Vergnügen der Vernunft, die Unordnung aber die Lust der Phantasie.» Er betreibt eine offene Dramaturgie,

das Improvisatorische herrscht vor. Personen können als Pappfiguren auftreten oder als Stoffpuppen zum Aufblasen. In Sizilien darf ein Urwald wachsen, wenn es der Szene gerade dient. Seine Schauplatzangaben kommen poetisch daher. Die Schauspieler sollen vom Zettel ablesen, was man real nicht herstellen kann. Er empfiehlt allenthalben das Provisorische, ja Nachlässige, sofern es aus der Begeisterung kommt.

Antoine Vitez, der den «Seidenen Schuh» vor Jahren in Avignon inszeniert hat, ist der Überzeugung, keine einzige Replik des Stückes sei nicht von einer zwingenden dramatischen Notwendigkeit. Man erfahre im Machen einen ganz andern Claudel als den, wie er noch allgemein in den Köpfen vorkomme. Und sein Bühnenbildner Yannis Kokkos findet, man könne das Stück mühelos in einem Kellertheater aufführen, zumal das Wort die Triebkraft des Ganzen sei.

Claudel schreibt einen prosodischen Prosavers, der von Rimbaud initiiert worden ist. Im Mai 1886, im Jahr seiner Konversion, las er Rimbauds «Illuminations» und wurde von der Sprache des jungen Dichters ergriffen wie Monate später von seinem Gott in der Notre-Dame.

Mit zweiundzwanzig schwört Rimbaud der Literatur ab und geht im Vorderen Orient seinen Geschäften nach. Claudel wird Diplomat und vertritt sein Land in China, Japan, den USA, in Südamerika und Europa. In der Pariser Szene bleibt er ein Outsider par excellence, bis Jean-Louis Barrault seine Stücke wiederentdeckt.

V

Das Theater hat ein langes Gedächtnis. In den Archiven seiner Erinnerung liegen Stücke, die es von Zeit zu Zeit hervorholt, um in ihnen das aufzuspüren, was spontan dem Zeitgefühl entspricht und anregt zu Entdeckungen, die man sowohl beim Übersetzen wie beim Inszenieren macht.

Im «Seidenen Schuh» zum Beispiel sind die Figuren mit minimalen «Geschichten» ausgestattet. Sie zeigen und erhellen sich in einem Handeln und Verhalten, das man als apsyologisch, paradox und in schnellen Peripetien erlebt. Von Szene zu Szene erscheinen sie in einer neuen Gegenwart, oft kaum mehr erkennbar, gleichsam in stets wechselnden Masken ihrer selbst. Das hat seine Gründe nicht allein darin, dass die Hauptfiguren in dem Stück Jahre ihres Lebens verbringen. Die Claudel'sche Dramaturgie liebt das Unerwartete, Urplötzliche, ja Tückische, das Ungestüme, oft brutal Zustechende, spontan Böse – neben der großen Rede (der Könige und Don Rodrigos) und der hymnischen Suada (der Heiligen in einer Prager Kirche), dem kindlich Naiven (der jungen Mädchen Doña Musica und Maria Siebenschwert) und dem Derben (der Fischer und Soldaten), dem Komischen (der Gelehrten aus Salamanca), dem Phantasmagorischen und Bärlesken: die Heiligen Bonifatius, Dionysius und Adalbitum, barocke Sockelfiguren, werden von grotesken Akoluthen wie Nymphen, Riesen mit Hörnern und Bernini-Engeln mit Palmwedeln begleitet.

Der Schutzengel der Doña Proëza tritt aus der bläulichen Erdkugel im All und nimmt die Gestalt eines japanischen Tempelwächters an. Der Heilige der zwei Liebenden, Santiago, erscheint als Orion, Riese und Sternbild beider Hemisphären,

von Lichtern übersät, mit Muscheln behangen. Lauter Großfiguren mit ihren theatralen Emblemen, keineswegs sogenannte Allegorien, sondern Geschöpfe einer lustvollen Phantasie, die freie, moderne inszenatorische Möglichkeiten wachrufen.

VI

Claudel verlangt vom Zuschauer keineswegs den Glauben an seine übernatürlichen Gestalten, sondern nur «den Glauben an mein eigenes Stück» (*Mémoires improvisés*, 1954). Die Interventionen der Heiligen und des Schutzengels sind für ihn künstlerisch notwendig. Man nehme ja auch beim Lesen der «Ilias» das Eingreifen der Götter hin, ohne dass man noch an sie glaube. So sieht er vergleichsweise in der jungfräulich geborenen Göttin Athene eine Gestalt wie die Jungfrau Maria. An sie richtet Doña Proëza zu Beginn des Stückes ihr Bittgebet und legt ihr in die Hände ihren Seidenschuh (von da der Stücketitel «Le Soulier de satin»):

*Jungfrau, Patronin und Mutter dieses Hauses,
[...]*

*Lass nicht zu, dass ich den Namen, den zu tragen du mir gabst,
beflecke und in den Augen derer, die mich lieben, unwürdig werde.*

*Ich kann nicht sagen, dass ich den Mann, den du für mich gewählt hast,
begreife, aber dich, die du seine und meine Mutter bist, begreife ich.*

*Solange es noch Zeit ist und du mein Herz in der einen Hand hältst
und meinen Schuh in der andern,*

überlasse ich mich dir! Jungfrau Mutter, ich gebe dir meinen Schuh!

*Jungfrau Mutter, bewahre meinen unglücklichen kleinen Fuß in deiner
Hand!*

*Ich sage dir voraus, bald werde ich dich nicht mehr sehen, und ich
werde alles gegen dich ins Werk setzen.*

*Doch wenn ich versuche, mich ins Böse zu stürzen, dann sei es mit
einem hinkenden Fuß. Und wenn ich die Hürde, die du mir aufgestellt
hast, überspringen will, dann sei es mit einem gestutzten Flügel.*

*Ich habe getan, was ich konnte, und behüte du meinen armen
kleinen Schuh,*

nimm ihn an dein Herz, o große, schreckliche Mutter!

Damit verabschiedet sich Doña Proëza von der Welt ihres Mannes, des Richters Don Pelayo, einer Welt des Gesetzes und des orthodoxen Glaubens. Sie ist voll Aufruhr und Widerspruch, eine «femme révoltée», die nach einer Liebe aufbricht, die mit einem Tod endet, aus dem das ganz andere Leben entspringt: die Vereinigung der Liebenden in ihrem Ursprung. Eines ihrer letzten Worte vor Rodrigo und seinen Offizieren lautet schlicht: «Ich will mich mit deiner Ursache vereinigen.» Denn: «Die Kraft, durch die ich dich liebe, ist nicht verschieden von der, durch die du lebst.»

Und Rodrigo, der Geliebte, Welteroberer voll Ichsucht und Hochmut, zuweilen grausam und ungerecht, von dem machtvollen Willen getrieben, «die Erde zu er-

weitem», träumend von einer universalen Gemeinschaft im Glauben, endet gedemütigt und befreit von seinem Willen zu Macht und Eroberung. Einst wollte er Proëza lehren, sie sei «nicht zum Sterben geboren», jetzt stürzt ihn ihr Tod in Verzweiflung. Doch im Anblick des Meeres und der Sterne ruft er aus: «Ja, ich fühle es, sie lassen uns nicht fallen, und es ist unmöglich, zu sterben!»

Er wie Proëza erfahren eine «geheimnisvolle Befreiung» aus dem zeitlichen ins überzeitliche, aus dem menschlichen ins göttliche Leben. Sie, die Frau, wird durch ihren Engel in einen Läuterungsprozess versetzt und reißt ihn, den Mann, am Ende mit sich.

In Claudels Stück wirkt eine kosmische Hintergrundstrahlung metaphysischer Art, eine allseits hereinbrechende Kraft aus dem All eines universalen Glaubens. («*Catholique veut dire universel.*» *Religion et Poésie*, 1927). Verkündet wird indessen nichts, nur gelebt, erlitten und erkämpft, in stetem Aufruhr und Widerspruch, unter der Provokation einer maßlosen Liebe.